34,-

DAS DEKRET „DE EDITIONE ET USU SACRORUM LIBRORUM“

SEINE ENTSTEHUNG UND ERKLÄRUNG

VON

DR ALBERT MAICHLE
GEISTLICHER LEHRER UND LEHRAMTSPRAKTIKANT AM GROSSHERZOGLICHEN GYMNASIUM ZU BADEN-BADEN

BT
10
F7
v.15
Level 1 Wall

BURG IM BREISGAU. 1914
SCHE VERLAGSHANDLUNG
KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN,
LONDON UND ST LOUIS, MO.

SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. AD. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Ex Sd 98

FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

FÜNFZEHNTES HEFT

DAS DEKRET „DE EDITIONE ET USU SACRORUM LIBRORUM"

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1914
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

DAS DEKRET „DE EDITIONE ET USU SACRORUM LIBRORUM“

SEINE ENTSTEHUNG UND ERKLÄRUNG

VON

DR ALBERT MAICHLE
GEISTLICHER LEHRER UND LEHRAMTSPRAKTIKANT AM GROSSHERZOGLICHEN GYMNASIUM ZU BADEN-BADEN

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1914
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

CBPac

114820

BT
10
F7
v.15

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 19 Januarii 1914

✝ **Thomas,** Archiepp̄s

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei Preßverein Freiburg i. Br. G. m. b. H.

MEINEM GÖNNER, DEM HOCHW.
HERRN PFARRER J. STOPPER ZU BINGEN

AUS DANKBARKEIT

GEWIDMET

Vorwort.

Vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung des Herrn Professors Dr Hoberg. Die für die Darstellung in Betracht kommenden wesentlichen Gesichtspunkte waren mit der Anlage von selbst gegeben.

Da der zweite Teil ein quellenmäßiger Versuch der Entstehungsgeschichte des bekannten Trienter Dekretes sein will, so galt es zunächst, alle jene Materialien auszuschöpfen, die eine möglich restlose pragmatische Darstellung ermöglichten.

Der dritte Teil wurde absichtlich kurz gefaßt, da der Verfasser in ihm nur den harmonischen Abschluß der Gesamtarbeit erblicken möchte.

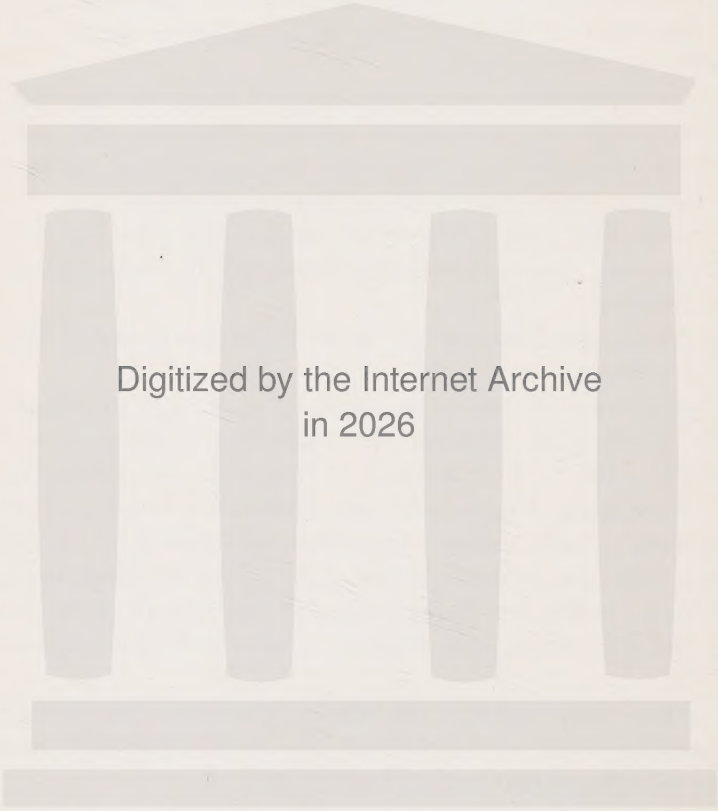
Von der Literatur ist nur die meist benutzte eigens im Verzeichnis angeführt.

Besonders wertvoll waren die Archivalien, die mir in liebenswürdigster Weise Herr Professor Dr Buschbell (Krefeld) und Herr Direktor Dr V. Schweitzer (Tübingen) zur Verfügung stellten. Genannten Herren sei der herzlichste Dank hiermit ausgesprochen. Auch meines Freundes und Kollegen, Herrn Dr Amann, der mir manchen Wink gab, sei in anerkennender Weise gedacht, sowie der Verwaltung der Universitätsbibliothek Freiburg, bei der ich in jeder Hinsicht großes Entgegenkommen fand.

Vor allem aber möchte ich Herrn Professor Dr Hoberg meines innigsten Dankes versichern, der in der opferwilligsten Weise die Arbeit geleitet und gefördert hat.

Baden-Baden, den 31. Januar 1914.

Der Verfasser.


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dasdekretdeediti0015dral

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII
Verzeichnis der Literatur und der Abkürzungen . . . . . XI—XV
Einleitung . . . . . 1—2

Erster Teil.

Die Bibelfrage am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Die Bibelübersetzungen.

Vorbemerkung 3
§ 1. Revision der Vulgata nach den Grundtexten . . . . . 3—9
§ 2. Neue Übersetzungen aus dem Hebräischen und Griechischen 9—13
§ 3. Kritische Ausgaben auf Grund handschriftlichen Materials 13—17
§ 4. Resultat . . . . . 17—22

Zweites Kapitel.

Die Exegese im Widerspruch mit der Kirche. Übergriffe der Buchdrucker.

§ 5. Reformatorische Richtung . . . . . 22—30
§ 6. Theosophische Richtung . . . . . 30—33
§ 7. Rationalistische Richtung . . . . . 33—37
§ 8. Verbotene Druckwerke . . . . . 37—41

Zweiter Teil.

Das Konzil von Trient und die Mißbräuche der Heiligen Schrift, soweit sie das Dekret betreffen.

Erstes Kapitel.

Vorverhandlungen.

§ 9. Die abusus im Zusammenhange mit der Kanonfrage . . 42—46
§ 10. Vorrang der Tradition . . . . . 46—53

Zweites Kapitel.

Die abusus im Vordergrunde der Verhandlungen.

§ 11. Abusus und Heilmittel . . . . . 54—61
§ 12. Wahl der Kommission . . . . . 61—66

§ 13. Ansicht der Konzilstheologen . . . . . 67—74
§ 14. Referat der Kommission . . . . . 74—80
§ 15. Prüfung und Vorschläge . . . . . 80—90
§ 16. Erweitertes Referat und Scheidung des Stoffes . . . . 90—95
§ 17. Publikation des Dekretes . . . . . 95—97

Dritter Teil.

Auslegung des Dekretes.

§ 18. Gemäßigte Richtung . . . . . 98—106
§ 19. Rigoristische Richtung . . . . . 106—111
§ 20. Wirkliche Bedeutung . . . . . 111—118

Verzeichnis der benützten Quellen und Literatur.

Acta genuina Concilii Tridentini sub Paulo III., Julio IV. et Pio IV. P. P. M. M. tom. I. ed. Aug. Theiner, Zagrabiae 1874.

Amann, F., Die Vulgata Sixtina von 1590, Freiburg 1912.

Archiv für die Geschichte des deutschen Buchhandels, herausgegeben von der hist. Kommission des Börsenvereins des deutschen Buchhandels. Neue Folge. Leipzig: X u. XI (1886—1888); XII u. XIII (1889—1890).

Bacher, W., Die jüdische Bibelexegese vom Anfange des 10. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, Trier 1892.

Batiffol, P., Histoire du bréviaire Romain, 3e édit., Paris 1911.

— La Vaticane de Paul III à Paul V, Paris 1890.

Belser, J., Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl., Freiburg 1905.

Berger, S., De l'histoire de la Vulgate en France, Paris 1887.

— Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Nancy 1893.

— La Bible au XVIe siècle, Paris 1879.

Bernheim, C., Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. u. 6. Aufl., Leipzig 1908.

Bianchini, G., Vindiciae canonicarum scripturarum Vulgatae latinae editionis I, Romae 1740.

Bludau, A., Die beiden Erasmusausgaben des Neuen Testamentes und ihre Gegner (BSt VII, 5, Freiburg 1902).

Bonaccorsi, G., Questioni bibliche, Bologna 1904.

Bonfrerii, J., Pentateuchus Moysis commentario illustratus, Antwerpiae 1625.

Braunsberger, O., Beati Petri Canisii S. J. Epistulae et Acta I—II, Friburgi Brisgoviae 1901.

Brischar, J. N., Beurteilung der Kontroversen Sarpis und Pallavicinis in der Geschichte des Trienter Konzils, Tübingen 1844.

Buschbell, G., Reformation und Inquisition in Italien in der Mitte des 16. Jahrhunderts (QuF XIII, 1910).

Carriere, M., Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart I u. II, Leipzig 1882.

Castro de Alf, Zamorensis, adversus omnes haereses lib. XIII, Parisiis 1541.

Chemnicii, M., Examen Concilii Tridentini, Genevae 1634.

Cochlaeus, J., De novis ex Hebraeo translationibus sacrae scripturae disceptatio, Ingolstadii 1544.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio edidit societas Goerresiana; tom. I: Diariorum pars I ed. S. Merkle, Friburgi 1901. Tom. II: Diariorum pars II ed. S. Merkle, Friburgi 1911. Tom. IV: Actorum pars I ed. Ehses, 1904. Tom. V: Actorum pars II, ed. Ehses, 1911.

Cornely, R., Historica et critica introductio in T. V. libros sacros. Vol. I: Introduct. Gen. (C. S. S. I, 1, 1), Paris. 1885. 2. Aufl. 1894.

Corssen, Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen (Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, 27. Jahrgang, CI [1899] 1—83).

Déjob, Ch., De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux arts chez les peuples catholiques, Paris 1884.

Denifle, G., Die Handschriften der Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts (Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters IV, Heft 3 u. 4, 1888).

— Quellenbelege: Die abendländische Schriftauslegung bis Luther über „iustitia Dei", Mainz 1905.

Denis, M., Wiener Buchdruckergeschichte, Wien 1782.

Denzinger, G., Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II, Würzburg 1856.

Döllinger, I. v., Die Reformation in ihrer inneren Entwicklung und ihren Wirkungen im Umfange des luth. Bekenntnisses I, Regensburg 1846.

— Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient 1. Abtlg, Nördlingen 1876.

Echard, J., et J. Quétif, Scriptores ordinis praedicatorum, Lutetiae-Parisiorum 1719.

Eder, G., Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinands I. auf dem Konzil von Trient (Reformatorische Studien und Texte 18/19), Münster 1911.

Ehses, St., Berichte vom Konzil von Trient aus dem Jahre 1546 (RQ XIX, 2 [1905], 177—189).

— Das Konzil von Trient und die Übersetzung der Bibel in die Landessprache, Köln 1908.

— Eine Denkschrift aus dem Jahre 1530 über Berufung eines allgemeinen Konzils (RQ VIII [1894] 473—497).

— Hat Paolo Sarzi für die Geschichte des Konzils von Trient aus Quellen geschöpft, die jetzt nicht mehr fließen? (HJG XXVI, 1 [1905] 299—313).

— Korrespondenz des Kardinals Cervino mit Wilhelm Sirlet (RQ XV [1897] 595).

Erasmi, Desid., in Novum Testamentum annotationes, Basileae 1542.

Ess, L. v., Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam Decreti sensum, Sulzbachii 1816.

— Pragmatische Geschichte der Vulgata, Tübingen 1824.

Falk, F., Die Bibel am Ausgange des Mittelalters, Köln 1905.

— Die Druckkunst im Dienste der Kirche, Köln 1879.

Francelini, Jo. Bapt., Tractatus de divina traditione et scriptura sacra, edit. 3, Romae 1884.

Friedensburg, W., Beiträge zum Briefwechsel der katholischen Gelehrten Deutschlands im Reformationszeitalter (Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von Brieger und Beis-Gotha XVIII [1898] 106—132 233—297).

Galante, A., Kulturgeschichtliche Bilder aus der Trienter Konzilszeit, Innsbruck 1911.

Geddes, A., De vulgarium Sacrae scripturae versionum vitiis eorumque remediis libellus, Bambergae 1787.

Geiger, L., Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland, Breslau 1870.

— Johannes Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871.

Gregory, C. R., Textkritik des Neuen Testamentes I—II, Leipzig 1902.

Grisar, H., Luther I, 2. Aufl., Freiburg 1911.

Gutjahr, F., Einleitung zu der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes, 3. Aufl., Graz 1912.

Guttmann, J., Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau 1902.

Hefner, J., Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes, Paderborn 1909.

— Voten vom Trienter Konzil, Würzburg 1912.

Herrlinger, Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem Zusammenhange mit der Lehrgeschichte der Reformation, Gotha 1879.

Hoberg, G., Moses und der Pentateuch, Freiburg 1905 (BSt X, 4).

Hodii, Humfredi, De bibliorum textibus originalibus, Versionibus graecis et latina Vulgata, lib. 4, Oxonii 1705.

Hoepfl, H., Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata, Freiburg i. Br. 1913 (BSt XVIII, 1—3).

— Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament, Freiburg 1908 (BSt XIII, 2).

Holzhey, K., Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters, München 1895.

Hurter, H., Nomenclator literarius Theologiae Catholicae, 3. edit., II et III, Oeniponte 1907.

Janssen, J., Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters VII, 13. u. 14. Aufl., Freiburg 1904.

Kaulen, F., Geschichte der Vulgata, Mainz 1868.

Kaulen-Hoberg, Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes 1. Tl, 5. Aufl., Freiburg 1911.

Kerker, M., Reginald Pole, Kardinal der heiligen römischen Kirche und Erzbischof von Canterbury, Freiburg i. Br. 1874.

Kirchenlexikon, herausgegeben von Wetzer und Welte, 2. Aufl., Freiburg 1886—1901.

Kirchliches Handlexikon, herausgegeben von Buchberger, München (jetzt Freiburg i. Br.) 1907—1912.

Künstle, K., Das Comma Joanneum. Auf seine Herkunft untersucht, Freiburg i. Br. 1905.

Laemmer, H., Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI. illustrantia, Friburgi Brisgoviae 1861.

Lagrange, M. J., La révision de la Vulgate (Revue biblique, nouvelle Série, V [1908] 102).

Lauchert, F., Die italienischen literarischen Gegner Luthers, Freiburg i. Br. 1912.

Le Bachelet, X. M., Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine (Études de Théologie Historique 3), Paris 1911.

Leib, K., De sacrae scripturae dissonis translationibus, s. l. 1542.

Gründliche Anzaygung vnd Bericht, aus was ursachen . . . so mancherlay vnd vilfaltige Ketzereyen erwachsen seiend, Ingolstat 1547.

Le Long-Masch, A. G., Bibliotheca sacra, Halae 1778—1785.

Le Plat, J., Monumentorum ad hist. Conc. Trident. amplissima collectio, Lovanii 1781—1787.

Lindanus, W., De optimo scripturas interpretandi genere, lib. 3, Coloniae 1558.

Mader, J., Allgemeine Einleitung in das alte und neue Testament, Münster 1908.

Mariana, J., Pro editione Vulgatae Dissertatio (Migne, Script. Sacrae cursus completus) 1. Introd. pars 1, 739.

Maurenbrecher, W., Tridentiner Konzil (Hist. Taschenbuch. 6. Folge, 7. Jahrg.), Leipzig 1888.

Maynier, L., Étude historique sur le concile de Trente, Paris 1874.

Meissinger, R. A., Luthers Exegese in der Frühzeit, Leipzig 1911.

Meyer, G. W., Geschichte der Schriftauslegung seit Wiederherstellung der Wissenschaften I u. II, Göttingen 1803.

Merkle, S., Ein Jubiläum der Vulgata (Histor.-polit. Blätter CX [1892] 847 ff).

— Herkules Severoli und sein Tagebuch über das Trienter Konzil (HJG XVI [1895] 749 ff).

— Quellenkritische Studien zur Geschichte des Konzils von Trient (HJG XXXI [1910]).

Monumenta Tridentina I. Beiträge zur Geschichte des Konzils von Trient 1546—1547, begonnen von Aug. von Druffel, fortgesetzt von K. Brandi, München 1899.

Nestle, E., Ein Jubiläum der lateinischen Bibel, Tübingen 1892.

— Einführung in das griechische neue Testament, 3. Auflage, Göttingen 1909.

— Septuaginta-Studien I (1886), II (1896) (Programm des Königl. Gymnasiums in Ulm).

N. N., Die Geschäftsordnung des Konzils von Trient, Wien 1871.

Ossinger, J. P., Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadii 1768.

Pallavicini, Sforza, Vera Concilii Tridentini historia I, Antwerpiae 1670.

Pastor, L. v., Geschichte der Päpste V. 1.—4. Aufl., Freiburg i. Br. 1909.

Paulus, Nikolaus, Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister, Freiburg i. Br. 1891.

Pratanus, L., Rerum in sacra et oeconomica Synodo Tridentino . . . gestarum Epilogus (Le Plat, Monument. VII), Lovanii 1781.

Raynaldi-Mansi, Annales ecclesiastici ab anno 1198, ubi decessit Cardinalis Baronius, XIV, Lucae 1760.
Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche, 3. Aufl., Leipzig 1896—1908.
Reuchlin, J., De arte cabalistica lib. 3, Basiliae 1550.
— De verbo mirifico, Lugduni 1552.
Reusch, F. G., Der Index der verbotenen Bücher I, Bonn 1883.
— Erklärung der Dekrete des Trienter Konzils, welche sich auf die Vulgata beziehen (Katholik [1860] I 64 ff).
Reuß, E., Die Geschichte der heiligen Schriften, Braunschweig. Altes Testament, 2. Aufl. 1890; Neues Testament, 3. Aufl. 1860.
Rixner, J. A., Handbuch der Geschichte der Philosophie II, Sulzbach 1823.
Rugerius, J., Opuscula theologica, Venetiis 1581.
Sacrobosco, Ch., Defensio decreti Tridentini et sententiae Rob. Bellarmini . . . de auctoritate Vulgatae editionis latinae, Antwerpiae 1604.
Salmeronis, A., Prolegomena biblica, Matriti 1597.
Sarpi, P., Historia del concilio Tridentino, Londra 1619.
Schäfer, A., Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 1898.
Schweizer, J., Ambrosius Catharinus Politus, Münster 1910 (Reform. Studien und Texte Hft 11/12).
Seeberg, R., Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient (Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, X. Jahrg. 1889, 546—589 604—616 643—700).
Serarius, N., Prolegomena biblica et commentaria in omnes epistulas canonicas, Moguntiaci 1612.
Silberstein, E., Konrad Pellikanus. Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprache in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Berlin 1900.
Simon, R., Histoire critique des principeaux commentateurs du Nouveau Testament, Rotterdam 1693.
— Histoire critique des versions du Nouveau Testament, Rotterdam 1690.
— Histoire critique du Vieux Testament, Rotterdam 1689.
Sixtus Senensis, Bibliotheca sancta, Venetiis 1566.
Spahn, M., Johannes Cochlaeus, Berlin 1898.
Stöckl, A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865.
Suarez, F., Defensio fidei Catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, Coloniae Agrippinae 1614.
Šusta, J., Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. I u. II, Wien 1904 1909.
Thomas, J., La Vulgata et le Concile de Trente (Mélanges d'histoire et de littérature religieuse), Paris 1899.
Ullmann, C., Reformatoren vor der Reformation I, Hamburg 1841.
Urtext und Übersetzungen in übersichtlicher Darstellung, Leipzig 1897 (Separatabdruck aus der 3. Auflage der REP).
Vercellone, C., Dissertazioni accademiche, Roma 1864.
— Sull' autenticità delle singole parti della Biblia Volgata secundo il decreto Tridentino, Roma 1866.
— Variae lectiones latinae Bibliorum editionis I II, Romae 1860 1864.

Wadding, L., Scriptores ordinis Minorum, Romae 1850.
Wattenbach, W., Das Schriftwesen im Mittelalter, 2. Aufl., Leipzig 1875.
Weller, E., Die fingierten und falschen Druckorte I, 2. Aufl., Leipzig 1864.
Wiedemann, Th., Dr. Johannes Eck, Regensburg 1865.
Zöckler, O., Luther als Ausleger des Alten Testamentes, gewürdigt auf Grund seines großen Genesiskommentars (Separatabdruck aus der Evangel. Kirchenzeitung), Greifswald 1884.

Abkürzungen:

BSt — Biblische Studien.
CSS — Cursus Scripturae Sacrae.
HJG — Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft.
KL — Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl.
RQ — Römische Quartalschrift.
QuF — Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte.
REP — Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche. 3. Aufl.
KHL — Kirchliches Handlexikon.

Einleitung.

Anläßlich seiner Kritik über die beiden Geschichtsforscher des Trienter Konzils, Pallavicini und Sarpi, macht Ranke die Bemerkung: niemals werde es auf Grund vorliegender Quellen möglich sein, eine einwandfreie und abschließende Darstellung der großen Synode zu bieten, da diejenigen, die es allenfalls könnten, nicht wollten, und die, welche es wollten, dazu außer stande seien[1].

Offenbar wollte mit diesen Worten dem Vatikanischen Archiv ein stiller Vorwurf wegen ängstlicher Geheimhaltung des bezüglichen Aktenmaterials gemacht werden.

Allein die Publikationen der Görres-Gesellschaft in den letzten Jahren haben diesen Verdacht längst beseitigt.

Mit steigendem Interesse werden die Editionen von Ehses und Merkle aufgenommen, weil sie uns einen klaren Einblick gewähren in den Gang der konziliaren Verhandlungen und durch Ausnützung von manchen bisher unzugänglichen Quellen falsche und schiefe Auffassungen korrigieren und manche Kontroversen aus der Welt schaffen.

Genannte Forschungen haben es auch erst ermöglicht, eingehende Detailarbeiten jener Materien zu liefern, womit sich die Synode beschäftigte[2].

Vorliegender Versuch hat die Entstehungsgeschichte des Dekretes „de editione et usu sacrorum librorum“ zum Gegenstand.

Wie schon ein flüchtiger Blick zeigt, ist dieses Dekret herausgewachsen aus den Verhandlungen über die „abusus circa

[1] Druffel, Monumenta Trident. Bd I, Hft 1, S. 4.

[2] So schrieb zuerst Hefner eine Entstehungsgeschichte des Rechtfertigungsdekretes, Amann eine quellenmäßige Darstellung der Bibel Sixtus' V., eine Arbeit über den Kanon steht in Aussicht.

sacram scripturam". Die Mißbräuche wiederum lagen in den damaligen Zeitverhältnissen begründet.

Somit liegt es in der Natur der Sache, zunächst jene Richtlinien aufzuzeigen, auf denen die Verhandlungen der Konzilsväter fußen und die zugleich den deutlichsten und authentischen Kommentar der in Frage kommenden Debatten liefern.

Eine genauere Einsichtnahme zeigt, daß es sich um drei Mißbräuche handelt, die für unsern Gegenstand in Betracht kommen: die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Bibelübersetzungen und der Vulgataausgaben, die Willkür und Anmaßung nicht berufener Exegeten und das eigenmächtige Vorgehen der Buchdrucker bei Anfertigung von Bibelexemplaren.

Selbstverständlich kann diesen Orientierungspunkten keine erschöpfende Untersuchung gewidmet werden, da jeder für sich wieder ein eigenes Forschungsgebiet bedeutet; sie werden vielmehr nur in dem Umfange berücksichtigt werden können, als es der Rahmen der eigentlichen Arbeit erheischt und es notwendig erscheint, um ein lebensvolles Bild der Zeit zu zeichnen, die dem Konzil vorausgeht und zugleich seine Stellungnahme in der Bibelfrage bedingt.

Erster Teil.

Die Bibelfrage am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Die Bibelübersetzungen.

Vorbemerkung.

Wenn Kaulen bei einem Vergleiche zwischen der Vulgata im 14. und der Itala im 4. Jahrhundert in geschichtlicher Entwicklung beiden ein ähnliches Schicksal zuerkannte, so zeigt schon eine bescheidene Kenntnis der Vulgatafrage im 15. und 16. Jahrhundert, daß auch zu dieser Zeit der alte Ruf seine volle Berechtigung hatte: „quot codices tot exemplaria“ und umgekehrt[1]. Das Bedürfnis nach einem zuverlässigen Bibeltexte hatte sich allmählich so fühlbar gemacht, daß berufene und unberufene Kräfte in großer Zahl sich fanden zur Herstellung eines Normalexemplars.

Dieses Ziel suchte man auf drei verschiedenen Wegen zu erreichen. Die einen erhofften einen geläuterten Text aus der Revision der Vulgata nach den Originaltexten. Die andern hielten eine Korrektion nach alten Handschriften für geeigneter; und wieder andere erachteten es für notwendig oder doch für wünschenswert, ganz neue Übersetzungen anzufertigen.

Diese dreifachen Bestrebungen sind im folgenden näher zu charakterisieren.

§ 1.

Revision der Vulgata nach den Grundtexten.

Diese Richtung, die teilweise auf einer Überschätzung des Urtextes beruht, ist schon in früheren Jahrhunderten angebahnt.

Im 13. Jahrhundert führt der spanische Dominikaner Raimund Martini bei Anführung von Bibelstellen seine eigene Übersetzung an, weil, wie er sagte, der hebräische Text

[1] Darüber vergleiche die Ausführungen bei Kaulen, Geschichte der Vulgata 279 ff.

beweiskräftiger sei[1]. Ähnlich spricht sich Nikolaus von Lyra aus, wenn er auch nicht auf einem unbedingten Zurückgehen auf die Originale besteht[2].

Diese vereinzelten Bestrebungen wurden im 15. Jahrhundert beinahe zur Mode, und es galt als Ehrensache unter den Theologen, bei Erklärungen und Zitaten auf den griechischen und hebräischen Text zurückzugehen und die Diskrepanz zwischen ihm und der Vulgata festzustellen[3].

Beginnen wir mit Paulus von Burgos (1350—1435). Schon in seinen „additiones" zur Postille und an zahlreichen andern Stellen, wo er den Urtext dem Vulgatatext gegenüberstellt, gibt er deutlich zu erkennen, welchen Vorzug er dem ersteren gibt[4].

Alfons Tostatus († 1455) findet die herkömmliche Lesart der Vulgata unzuverlässig, weil Hieronymus einem falschen Texte gefolgt sei[5].

Nach Erfindung der Buchdruckerkunst erschien eine ganze Reihe von Bibelausgaben, die angeblich nach den Grundtexten verbessert waren[6].

Aber in den meisten Fällen war ihr vielversprechender Titel nur ein Lockmittel, das an den damaligen Zeitgeschmack appellierte, wonach nur Heil aus den Originalen zu schöpfen wäre[7].

[1] Kaulen 288. Über das Wenige, was aus den Lebensschicksalen dieses Mannes bekannt ist, vgl. ebenfalls Kaulen in KL X 754.

[2] Im Prolog zu seinem Bibelkommentar sagt er: „pro veritate literae habenda in scriptura Veteris Testamenti recurrendum est ad codices Hebraeorum". Hody 431.

[3] Kaulen, Geschichte der Vulgata 290. Siehe auch Hody 433.

[4] Beispiele hierzu aus verschiedenen Teilen der Heiligen Schrift siehe bei Hody 438.

[5] Beispiele, mit denen er seine Ansicht bekräftigt, finden sich ebd. 439.

[6] Bekanntlich trugen diese Ausgaben die Aufschrift: Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris emendata satis et decorata simul Biblia sum praesens superos ego testor et astra est impressa nec in orbe mihi similis, singula quoque loca cum concordantibus extant orthographia, simul quam bene pressa manet.

[7] Kaulen hat die Ausgaben dieser Art in drei Klassen eingeteilt und die Rechtmäßigkeit des Titels nur der ersten, d. h. zehn Folioausgaben, zuerkannt, die andern trugen die Aufschrift zu Unrecht. Kaulen 312 ff. Über die große Anzahl solcher Ausgaben vgl. Le Long-Masch pars 2, vol. IV, p. 84 ff.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts machte sich der gefeierte Humanist Erasmus von Rotterdam an die Arbeit, einen legitimen Bibeltext des Neuen Testamentes und eine dementsprechende lateinische Übersetzung anzufertigen.

In der Rückkehr zum Urtext scheint ihm allein der Weg zum reinen Wort Gottes zu liegen.

Dem hat er in seiner „Ratio" Ausdruck gegeben mit den Worten: „in fontibus versetur oportet, qui velit esse vere theologus"[1].

Wie ernst man es mit der Empfehlung[2] zu nehmen hat, die er der ersten Ausgabe beifügt, hatte sich bald gezeigt. Abgesehen davon, daß er nachher selbst seine Arbeit ein übereiltes Unternehmen nennt, verwendete er nur minderwertige griechische Handschriften; gerade für die wertvollsten hatte er kein Verständnis[3]: die einzige Handschrift für die Apokalypse war sogar korrumpiert[4].

Die zweite Ausgabe (1519), bei welcher der Codex Corsendoncensis berücksichtigt wurde und die viele Textveränderungen gegenüber der ersten Auflage aufwies, kann nach dem heutigen Standpunkt der Kritik als verbesserte Auflage bezeichnet werden.

In der dem Texte beigegebenen lateinischen Übersetzung ist Erasmus bestrebt, bei möglichst engem Anschlusse an das Original, dem zuliebe er manchen harten Ausdruck beläßt, eine klassische Diktion zu bieten. Gleichwohl, meint er, werde eine Vergleichung mit dem Grundtext ergeben, daß seine Wiedergabe in mancher Hinsicht die Vulgata übertreffe[5]. Die beständige Rücksichtnahme auf die ehrwürdige Vulgata, die er wegen des hohen Ansehens nicht ganz zu ignorieren wagt, und wiederum seine Neuerungssucht machen es verständlich, wenn

[1] Darüber vgl. Berger, La bible au XVI^e siècle 42.

[2] In der Einleitung und Widmungsepistel versichert er, auf welch zuverlässigen Handschriften seine Arbeit beruhe.

[3] Es war eine Handschrift aus dem 10. Jahrhundert, die der Kardinal Ragusa nach dem Basler Konzil zurückließ. Siehe darüber Bludau, Die beiden Erasmus-Ausgaben des Neuen Testamentes 16.

[4] Diese Ansicht, welche zuerst Bengel hatte, bestätigte sich, nachdem Delitzsch die Erasmus-Verleger in der Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek gefunden hatte. Nestle, Einführung 4.

[5] Diese Gedanken finden sich in der Apologie zur zweiten Ausgabe: Bludau 34 ff 39.

Kaulen seine Arbeit ein Mittelding zwischen der Vulgata und einer eigentlich neuen Übersetzung nennt[1].

Trotz aller Lobeserhebungen, die dem Rotterdamer Gelehrten gezollt wurden und die in zahlreichen Nachdrucken seiner Editionen zu Tage traten, hat sein Freund Martin Dorp ihn vor der lateinischen Übersetzung gewarnt, weil im Grunde genommen die Vulgata doch den Vorzug verdiene[2].

Erasmus selbst ahnte, daß seine Übersetzung, die in manchen Punkten von der Vulgata abwich, ja ihr sogar Irrtümer vorwarf, nicht so belanglos sein könne; und darum hat er sich auch seinem Gönner gegenüber, dem humanistisch gesinnten Papst Leo X. zu rechtfertigen gesucht. Daß seine Besorgnis nicht unbegründet war, geht aus den Fehden mit Leo Stunika und Carranza hervor[3].

Von verhängnisvoller Bedeutung wurde die Arbeit Erasmus insofern, als sein kühnes Vorgehen unter Mißachtung der ehrwürdigen Vulgata tonangebend wurde für spätere Bestrebungen in dieser Hinsicht[4].

Nach ähnlichen Gesichtspunkten ist die Gesamtausgabe Osianders angelegt, die 1521 erschien und eine starke Anlehnung an die Kobergersche Ausgabe (1480) verrät. Bei einem Vergleich mit dem Original, so betont der Verfasser, habe er manches gefunden, was der hl. Hieronymus nicht richtig wiedergegeben habe, manches davon habe er in seinen fortlaufenden Noten registriert, anderes nicht.

Der prinzipielle Standpunkt, den Osiander aufstellt, wurde in den zwei Ausgaben[5] des Petrejus, die sich ebenfalls auf die ganze Heilige Schrift bezogen (1522, 1523), restlos durchgeführt.

[1] Kaulen 319.

[2] Darüber siehe Bludau 35.

[3] Vgl. Einleitung zur zweiten Ausgabe bei Bludau 69—82. Daselbst findet sich Genaues über Erasmus' literarischen Streit; besonders vgl. hierzu S. 87 ff.

[4] Bezeichnend ist das Urteil von Richard Simon über die Leistung des Erasmus. Wenn dieser Kritiker, so meint er, das Konzil von Trient gesehen und die Arbeiten, die auf dessen Veranlassung geschehen: die Ausgaben eines Robert Stephan, Hunton und die Löwener Ausgaben, und besonders die, welche die spätere Vulgatarevision unternahm, dann hätte er seine Arbeit nicht übernommen. Richard Simon, Hist. critique des versions du N. Test. 245.

[5] Siehe darüber Kaulen 322.

Um seine reformatorischen Tendenzen durchzuführen, legte er seinen Ausgaben den lateinischen Text der Komplutenser Polyglotte zu Grunde, was für ihn eine Empfehlung bei den Katholiken bedeuten sollte. Doch diesem Text wurden willkürliche Änderungen unterschoben. Trotz beanspruchter Selbständigkeit ist diese Arbeit in mancher Hinsicht von Osiander abhängig. Kaulen vermutet, daß der Nürnberger Buchhändler ab und zu die Übertragung Osianders statt der angeblichen Quellentexte zu Rate gezogen habe[1].

Die 1529 erschienene Wittenberger Bibel weist ursprünglich den Vulgatatext auf; aber im Alten Testament sind vermutlich nach dem hebräischen Text bedeutende Textveränderungen vorgenommen. Sind sie im Neuen weniger häufig, so um so durchgreifender, insofern sie reformatorischen Ansichten das Wort reden müssen[2].

Viel radikaler verfährt Pellikanus, der ebenfalls auf Grund von Vergleichung mit den Originalen eine „sorgfältige Lesart" verspricht. Seine sieben Foliobände umfassende Bibelausgabe ist eher eine Neuausgabe als eine „verbesserte" Übersetzung zu nennen. Weil der ehemalige Ordensmann die Vulgata noch hochschätzt, so sind die Textveränderungen zum großen Teil der damaligen Zeitströmung zuzuschreiben. Dies ist auch aus der Vorrede zu seinem Werke ersichtlich[3].

Auf katholischer Seite käme zunächst die Kölner Bibel in Betracht, welche Johannes Rudelius (1529) edierte. In der an den Frankfurter Senat gerichteten Epistel berichtet zwar der Autor eingehend von seiner „sorgfältigen Arbeit", von seiner gewissenhaften Vergleichung griechischer und hebräischer Codices, um nicht einmal einen Buchstaben grundlos zu ändern[4].

[1] Kaulen 325.

[2] Kaulen 327. Eingehender über diese in protestantischen Kreisen vielumstrittene Bibel handelt Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 324 ff.

[3] Vgl. hierüber die Angaben bei Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 427.

[4] Darüber siehe Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 179. Wenn protestantische Schriftsteller behaupten, er sei schon vor seiner Ausgabe protestantisch gewesen, so ist diese Vermutung durch seine Anlehnung an Osiander begreiflich. Daß diese Ausgabe von dem damaligen Erzbischof Hermann von Wied unterdrückt wurde, dürfte zweifelhaft sein, da ihr bald andere Ausgaben folgten. Vgl. auch Kaulen 330; Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 180.

Indes ergab sich bald, daß seine Ausgabe wesentlich nichts anderes war als ein anonymer Abdruck der Osianderschen Ausgabe. Die textkritischen Leistungen des späteren Syndikus von Lübeck bestanden zumeist darin, daß er Randbemerkungen des Osianderschen Textes in seinen fortlaufenden Text aufnahm und umgekehrt. Selbständige Arbeit ist nur der Römerbrief[1].

Kurze Zeit nachher wollte Augustin Steuchus durch Vergleichung mit dem Hebräischen einen annehmbaren Text des Alten Testamentes liefern. Die Verbesserungen, die in dem angefügten Kommentar sich befinden, sind nur ein Versuch, der auf den Pentateuch sich beschränkte. Im großen und ganzen tritt er möglichst für die Leseart der Vulgata ein[2].

Am kühnsten in dem Korrektionsverfahren ging von den Katholiken Isidorius Clarius voran. Seine „verbesserte" Ausgabe sollte besonders zur Klärung dunkler Stellen beitragen. Aber die Methode, die er bei Emendation des Alten und Neuen Testamentes handhabte, führte in keiner Weise zu den Resultaten, die der vielverheißende Titel in Aussicht stellte[3].

Seiner Übersetzung liegt der Münstersche Text zu Grunde; auch die „annotationes" sind ihm zumeist entlehnt[4]. Er ist so sehr von der Integrität der Originale überzeugt, daß er anerkannt bessere Lesearten der Vulgata durch den Urtext verdrängt[5].

Stellen, die ihm zu hart schienen, hat er nach seinem individuellen Geschmacke überarbeitet, solche, die ihm den Sinn des Originals nicht restlos wiedergeben, aufs neue übersetzt[6].

Daß bei solch willkürlichem Verfahren die Vulgata wenig zu Ehren kam, ist auch aus den scharfen Worten seiner Praefatio ersichtlich. Infolgedessen wurde er auch kirchlicherseits gemaßregelt[7]; ebenso ging die spanische Inquisition gegen ihn vor.

[1] Über seinen Standpunkt hat er sich in seiner Vorrede ausgesprochen. Darüber Kaulen 332.

[2] Bezüglich seiner Grundsätze, die er in der Vorrede präzisiert, siehe 334. Daselbst siehe auch den vollständigen Titel seiner Ausgabe.

[3] Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 221.

[4] Vgl. Richard Simon, Hist. critique des versions du N. Test. 144. Daselbst finden sich auch diesbezügliche Beispiele.

[5] Auf solche Weise hat er bei 8000 Veränderungen vorgenommen.

[6] Hody 486.

[7] Vgl. Richard Simon a. a. O. 145; ebenso Reusch, Index I 266.

So weit über das erste Verfahren zur Abhilfe der Vulgatanot[1].

§ 2.
Neue Übersetzungen aus dem Hebräischen und Griechischen.

Da auf dem besprochenen Wege kein befriedigendes Resultat zu erzielen war, so gab man sich gleichzeitig daran, ganz neue Übersetzungen aus den Originalen anzufertigen.

Schon zu Ende des 14. Jahrhunderts hatte der englische Bischof Adam Easton zu diesem Zwecke das Alte Testament mit Ausnahme der Psalmen übersetzt. Doch fand seine Arbeit wenig Anklang[2].

Ebenso bedeutungslos war die Übertragung des Italieners Manetti, die das Neue Testament ganz und das Alte Testament zum Teil umfaßte[3].

Zu den ersten Versuchen sind auch zu rechnen die Übersetzung des Psalters von Johann Creston (1480) und des Humanisten Agrikola und eine Übertragung des Neuen Testamentes von dem Dominikaner Simon Jakumäus[4].

Zahlreichen neuen Übersetzungen beider Testamente und Teilen derselben begegnen wir im Anfang des 16. Jahrhunderts. Die Neuerungssucht hat derart um sich gegriffen, daß man selbst die Targumim übertrug und die lutherische deutsche Bibelübersetzung ins Lateinische übersetzte; ja metrische Übersetzungen wurden in großer Zahl angefertigt[5].

Ein lebensvolles Bild jener „Übersetzungssucht“ können wir uns aus der Tatsache machen, daß nach Le Long-Masch die Zeit von 1515 bis 1550 ca. 180 Ganz- und Teilübersetzungen aufzuweisen hat[6].

Weil wir bei Charakterisierung dieser Richtung eine Auswahl treffen müssen, beginnen wir mit Jakob Faber aus Stapleton (Jacques Lefèvre d'Estaples).

[1] Die zahlreichen andern Versuche dieser Art können nicht erwähnt werden. Siehe darüber Nestle, Bibelübersetzungen (Prot. Realenzyklopädie[3] III 52 ff).

[2] Hierüber vgl. die Ausführungen bei Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 432. [3] Ebd. 538.

[4] Derselbe übersetzte auch das Neue Testament ins Hebräische.

[5] Über solche metrische Übertragungen siehe Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 709 ff.

[6] Vgl. ebd. 432—645.

Außer seinen Kommentaren zu den vier Evangelien, in denen er Korrekturen nach dem griechischen Original anbringt, kommt besonders seine Übersetzung der paulinischen Briefe in Betracht, die mehrere Auflagen erlebte. Überzeugt von dem hohen Ansehen, das die Vulgata in der kirchlichen Praxis genoß, deren Autorschaft nach seiner Ansicht dem hl. Hieronymus nicht zukommt, wagte er nicht, sie zu verdrängen; aber im Vertrauen zu seiner eigenen Übersetzung stellte er sie neben die Vulgata, damit sie, wie er sagte, zur besseren Orientierung diene[1].

Da dies aber einer Mißachtung der Vulgata ziemlich gleichkam, suchte er sich vor einem Vorwurfe mit dem Hinweis zu schützen, die alte Übersetzung (Vulgata) entspreche nicht dem Urtext, zudem habe er ja nichts gegen die Vulgata unternommen[2].

Daß Faber sein ganzes kritisches Verfahren zu hoch einschätzte, hat schon Richard Simon[3] erkannt. Seine Kenntnis des Griechischen scheint ihn zu einer solchen verantwortungsvollen Arbeit nicht qualifiziert zu haben. Auch Stunika, der allerdings in seinem Urteil manchmal scharf wird, hat manche Ungenauigkeiten der Faberschen Übersetzung konstatiert[4].

Von weittragender Bedeutung war die Herausgabe beider Testamente von Santes Pagninus, wobei er sehr durch seine Gönner, die Päpste Leo X. und Klemens VII., gefördert wurde. Dieser gelehrte Dominikaner ist vor allem bestrebt, in jeder Hinsicht den Originalen nahezukommen, was er auch im allgemeinen erreichte. Daher wurde seine Arbeit von der Mehrzahl mit Beifall aufgenommen.

Daß er ein größerer Kenner des Hebräischen als des Griechischen war, fällt bald bei Kontrollierung der Übersetzung in die Augen. Der Vorliebe für die Originale ist es auch zuzuschreiben, wenn die hebräischen Eigennamen in der ursprünglichen Schreibweise beibehalten sind, was manchmal etwas störend ist[5], und ihm manche Kritik eingebracht hat. Unge-

[1] Darüber vgl. seine Apologie und seine Widmungsepistel bei Hody 451.

[2] Somit unterscheidet Faber die Übersetzung des hl. Hieronymus von der Vulgata der kirchlichen Praxis. Vgl. darüber auch Richard Simon, Hist. critique des versions du N. Test. 239 240.

[3] Ebd. 240.

[4] Beispiele siehe ebd. 241.

[5] So z. B.: Chavvah (Eva), Jahacob (Jakob).

rechtfertigt ist aber das Gesamturteil Richard Simons über das Unternehmen [1]. Abgesehen von manchen Härten, übertrifft Santes Pagninus jedenfalls alle bisherigen Leistungen dieser Art [2].

Erwähnt seien die Übersetzungen des Kardinals Thomas de Vio (Kajetan), weil er auf dem Trienter Konzil in der Bibelfrage eine Rolle spielt. Er edierte das Neue Testament ganz und vom Alten die Psalmen, den Pentateuch, die Geschichtsbücher, Job, teilweise Isaias, die Sprichwörter und den Prediger. Allen genannten Werken ist die Vulgata und ein Kommentar angefügt. Was er bezweckte mit seiner Übersetzungsarbeit, ist aus seinem Prolog zu den Psalmen ersichtlich [3].

Da er vor allem einen richtigen Literalsinn erzielen wollte, hielt er es für notwendig, zuerst einen Idealtext herzustellen, der dem Original möglichst nahe kommt.

Zu diesem Zwecke läßt er, des Hebräischen und Griechischen nur schwach kundig, durch einen Juden und einen Christen Übersetzungen aus den Originalen anfertigen, vergleicht sie mit der Übersetzung des hl. Hieronymus und vier andern Versionen damaliger Zeit und sucht die Vulgata mit dem hebräischen Text in Einklang zu bringen. Ähnlich verfährt er auch mit dem Neuen Testament.

Nach dieser Methode konnte natürlich, wie auch Kaulen bemerkt, die Übersetzung lediglich ein philologisches Hilfsmittel bilden, das für jeden andern Gebrauch bedeutungslos blieb [4].

Diesen Gesichtspunkt, den Kajetan lediglich im Auge hatte, muß man sich stets vergegenwärtigen, wenn man seiner Arbeit gerecht werden will. Jedenfalls lag ihm fern, wie Melchior Canus meint, der Vulgata den Rang streitig zu machen [5].

Auf reformatorischer Seite erlangten besonders Ansehen die Bemühungen Münsters um einen zuverlässigen Bibeltext. Ein bedeutender Kenner des Hebräischen, stellte er zunächst eine Originalausgabe des Alten Testamentes her, die (1534) sich eng

[1] Vgl. Hist. critique des versions du N. Test. 243 ff.

[2] Darüber siehe auch Le Long-Masch pars 3, vol. III, p. 474.

[3] Hody 478. [4] Kaulen 341.

[5] Unter Anspielung auf Cicero, De finibus bonorum et malorum lib. 3, wonach eine wörtliche Übersetzung ein Zeichen der Ungewandtheit sei, fährt Canus fort: fallitur ergo prae ceteris Cajetanus, qui huius praecepti immemor Psalmorum versionem dum fidam voluit reddere, reddidit ad ecclesiae quidem usum prorsus inutilem. L. theol. 2, 13. Hierzu vgl. sodann: Hist. critique du V. Test. II 20.

an den traditionellen Text der Rabbiner hält, aber manche Spuren tendenziöser Färbung trägt[1].

Mit dieser Textausgabe verband er eine selbständige lateinische Übersetzung, die sich an seinen „verbesserten Urtext" anlehnt, wie er sich in seiner Praefatio zum Pentateuch ausgesprochen[2].

Sein Hauptgesichtspunkt, der ihn bei dieser Übersetzung leitete, war, zwischen Urtext und Version Harmonie zu erreichen. Wo im Interesse der Klarheit eine Abänderung geboten erscheint, da sucht er sich durch eine Anmerkung zu rechtfertigen. Die Richtigkeit des rabbinischen Textes vorausgesetzt, kann mit Kaulen die Übersetzung als getreu bezeichnet werden. Auffallend ist die Ähnlichkeit mit der Vulgata in jenen Teilen, die Hieronymus aus dem Hebräischen übersetzt hat[3].

Die Zürcher Bibel, die das Alte Testament umfaßt und der Hauptsache nach von Leo Judä herrührt, nimmt eine Mittelstellung ein zwischen den Übertragungen, die sich zu sklavisch an den Urtext halten, und jenen, die zu frei sich bewegen[4]. Sie atmet zugleich auch erasmischen Geist, insofern der Verfasser nach Eleganz des Ausdruckes trachtet, wobei allerdings manch begründete Lesart der klassischen Diktion zum Opfer gebracht wird.

Bei Abfassung der Arbeit wurden auch alte Exemplare, die Pariser Ausgabe, die des Ximenes und alte Übersetzungen konsultiert. Manche Ausdrücke alter Versionen, die eine gewisse Sanktion erlangt hatten, haben bei den Verfassern solche Verehrung gefunden, daß sie ihnen trotz der grundsätzlichen Vorliebe für die Originale den Vorzug gaben[5].

Bemerkenswert sind auch die Randbemerkungen zur Erklärung der Hebräismen im Neuen Testament, die jedoch mit großer Vorsicht hinzunehmen sind[6].

[1] Le Long-Masch pars 1, p. 150.

[2] Siehe ebd.

[3] Vgl. die Beispiele bei Kaulen 345.

[4] Richard Simon schreibt darüber: „Ils ont gardé le milieu entre les versions trop littérales, qui ont quelque chose de crude dans les expressions et celles, qui s'eloignent trop de lettre." Hist. critique des versions du N. Test. 268.

[5] Dahin sind zu rechnen: fides für fiducia, fidelis für fidens, benedictus für laudandus. Vgl. ebd. 268.

[6] Mt 3, 2 wird beispielsweise übersetzt „resipiscite", wo die Vulgata poenitentiam agite liest. Bekanntlich hat auch Luther erstere Lesart, wie wir später sehen werden. Andere derartige Beispiele siehe in Hist. critique des versions du N. Test. 269.

„Wenn wir hier schließlich Sebastian Chateillon noch anführen, so mag es insofern berechtigt sein, als wenigstens sein Pentateuch noch im Konzilsjahre 1546 erschien. Sein Psalter und schließlich die ganze Bibel erschienen erst nach der Publikation unseres Dekretes und zwar die Gesamtbibel 1551. Leitender Gedanke bei der Übersetzung ist, einen lateinischen Text zu bieten, der möglichst den Anforderungen einer klassischen Diktion gerecht wird[1]. In diesem Streben geht der Professor der klassischen Philologie so weit, daß er spezifisch christliche und alttestamentliche Begriffe mit ausgeprägt heidnischen Terminis wiedergibt[2].

Daher ist es erklärlich, wenn diese Übersetzung bei den Katholiken Mißbilligung fand; auch die Kalvinisten, besonders Beza, griffen sie an, weil sie Stellung gegen die Prädestinationslehre nahm[3].

Wenn zeitgenössische und spätere Theologen der Arbeit Chateillons Anerkennung zollen, so ist diese mit Rücksicht darauf angebracht, daß der Zweck, der dem Übersetzer vorschwebte, ziemlich erreicht wurde[4].

Von den zahlreichen andern Versuchen möchten wir nur noch einige Vertreter namhaft machen. J. Brenz übersetzte das Buch Job, Bugenhagen die Psalmen, Bucer Sophonias, Capito Habakuk, Luther das Deuteronomium, Melanchthon die Proverbien, Ökolampadius Job und die Propheten, Pellikanus die Sprüche und die Psalmen, Zwingli Isaias, Jeremias, die Psalmen, Proverbien, den Prediger und das Hohe Lied[5].

§ 3.

Kritische Ausgaben auf Grund handschriftlichen Materials.

Zwei Mittel hatte man nun erprobt, um in der Textnot zu einem befriedigenden Resultate zu kommen, allein das zuneh-

[1] Ego operam dedi, ut fidelis et Latina et perspicua esset haec translatio, quoad eius fieri posset, ne quem deinceps orationis obscuritas aut horriditas aut etiam interpretationis infidelitas ab horum librorum lectione revocaret.“ Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 450.

[2] Beispiele dieser Art hat Kaulen S. 351 angeführt, so genius angelus; lavacrum = baptisma; collegium = synagoge.

[3] Siehe Rich. Simon, Hist. critique des versions du N. Test. 275.

[4] Vgl. die Urteile bei Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 450.

[5] Weitere Ausführungen hierüber siehe bei Nestle, Prot. Real. III 49 ff.

mende Wachstum der Übersetzungen war der deutlichste Beweis, daß auf den eingeschlagenen Wegen ein Normalexemplar des Bibeltextes nicht zu finden war.

So schlug man dann das dritte, noch zu Gebote stehende Verfahren ein, „man suchte die alte Vulgata auf erfahrungsmäßigem Wege durch kritische Benutzung der handschriftlichen Hilfsmittel von den eingeschlichenen Fehlern zu reinigen und so ihrer ursprünglichen Gestalt möglichst nahe zu kommen“ [1].

Schon in der Mitte des 14. Jahrhunderts hatte sich der Erzbischof Richard von Armagh in diesem Sinne ausgesprochen und Winke für die Vulgatarevision erteilt. Seinen Zeitgenossen gegenüber hat er vor allem betont, daß man bei der Heiligen Schrift Inhalt und Form zu unterscheiden habe und letztere, sei es der Urtext oder eine Übersetzung, ja nicht überschätzen solle. Eine Version, welche die Approbation der Kirche habe, verdiene volles Zutrauen. Bei zweifelhaften Exemplaren sei es daher geboten, auf die alten Handschriften zurückzugehen [2].

Mit diesen methodischen Grundsätzen machte zuerst Adrian Gumelli Ernst, dessen kritische Bibelausgabe 1504 erschien. Wenn, wie Kaulen [3] bemerkt, seine Textverbesserungen auch noch nicht durchgreifend sind, so wurden sie doch beifällig aufgenommen und für die spätere Zeit bahnbrechend [4].

Zu den ersten Anfängen ist auch die zu Venedig 1511 erschienene Quartausgabe des Albert Castellano zu rechnen, die mit einem kritischen Apparat versehen ist, der allerdings nicht von besonderer Bedeutung ist [5].

Mehr Beachtung verdient die zu Köln 1530 erschienene Hitthorpsche Ausgabe.

[1] Kaulen-Hoberg, Einleitung 213.

[2] Hierzu siehe die Ausführungen bei Kaulen 294 ff. Befremdend mögen die dort angeführten unklaren und sonderbaren Anschauungen über die Vulgata erscheinen nach ihrer geschichtlichen Seite hin. Indes ist zu bedenken, daß ja auch das spätere Mittelalter sich noch nicht recht klar über den Begriff Vulgata war.

[3] S. 358.

[4] Auf der Ausgabe von 1504 beruht eine Basler Folioausgabe von 1509, dieser wiederum liegt eine Lyoner Ausgabe von 1510 zu Grunde, von der eine (1511) ebenfalls in Lyon erschienene Oktavausgabe ein einfacher Abdruck ist. Vercellone, Variae lect. II XXIII.

[5] „Hae lectiones neque multae sunt, neque magni momenti.“ Vercellone, Variae lect. I XC.

Ausgehend von der Überzeugung, daß ein zuverlässiger Text nur durch Zurückgreifen auf die Handschriften zu erreichen sei, sucht der Herausgeber diesen Weg mit kritischem Verständnis und großer Sorgfalt einzuschlagen, um der Lesart des hl. Hieronymus so nahe als möglich zu kommen.

Es werden daher 15 Handschriften mit dem griechischen und hebräischen Text verglichen. Die Vulgata erhält in der Regel den Vorzug, nur an den Stellen erleidet sie eine Abänderung, wo die lateinischen Handschriften mit dem hebräischen und griechischen Text übereinstimmen, dagegen von der herkömmlichen Vulgata abweichen. Auch ist auf die Gewohnheit der Kirche Rücksicht genommen, indem manche Lesart beibehalten wurde, besonders im Psalterium, an Stellen, die gleichsam durch die Gewohnheit approbiert waren; doch wurde von dieser Rücksichtnahme Abstand genommen, wenn die Vergleichung mit den alten Codices eine Korrektur nahelegten[1].

Eigentümlich ist, daß diese Ausgabe, die doch die Empfehlung einer wissenschaftlichen Kritik hatte, nicht einmal eine zweite Auflage erlebte. Über Laridius Gobelinus, der den Hauptanteil der Arbeit auf sich nahm, ist nichts bekannt, als daß er ein guter Sprachkenner und frommer Mann war.

Trotz der singulären Stellung ist diese Bibel insofern sehr bemerkenswert, als die bei der Abfassung geltenden Grundsätze auch bei der Ausgabe der offiziellen römischen Ausgabe zur Geltung kamen.

Was Erasmus für die Textarbeit nach der ersten oben genannten Richtung bedeutete, das war Robert Stephanus für die Bestrebungen seiner Zeit. Dieser Pariser Buchdrucker, von einem weitausgebreiteten Wissen, hatte aus eigener Erfahrung erprobt, daß eine Textrevision nur auf Grund von Handschriftenvergleichung zweckmäßig sei[2].

Die erste Frucht seiner Bemühungen war eine textkritische Ausgabe des Neuen Testamentes (1523). Außer der Komplutenser Bibel standen ihm 15 Handschriften zur Verfügung.

[1] Über diese ganze Methode vgl. die Vorrede, welche sich auch in Kaulen 361 ff findet. Als Beispiel für Beachtung des traditionellen Textes folgendes: Ps 26, 5 ist wie üblich beibehalten, ut videam voluntatem domini, während die Sept. τερπνότητα hat, und Augustinus delectionem liest; ähnliche Beispiele siehe bei Kaulen 363.

[2] Anfänglich bemühte er sich durch Vergleichung der Urtexte um einen guten Vulgatatext, erkannte jedoch die Erfolglosigkeit seiner Arbeit.

In der Folioausgabe der ganzen Bibel wurden die Handschriften einer abermaligen Prüfung unterzogen. Diese Ausgabe wurde des öfteren nachgedruckt[1].

Am bekanntesten ist die Stephansche Ausgabe vom Jahre 1532, die außer Textverbesserungen um einen textkritischen Apparat vermehrt war. Damit sollten die Wünsche derer berücksichtigt werden, welche den Text der Vulgata für verbesserungsbedürftig hielten[2].

Die Diskrepanz zwischen den Originalen und der Vulgata und umgekehrt wird durch den Obelus und den Asteriskus markiert.

Aber gerade darin lag das Bedenkliche der Arbeit. Im Grunde genommen war das ein Mißtrauen zu sich selbst, oder wie Kaulen sich ausdrückt, er nahm mit der einen Hand, was er mit der andern gab[3], weshalb auch die theologische Fakultät zu Paris gegen ihn vorging.

Stephanus setzte seine Textrevision weiter, und 1540 erschien abermals eine Ausgabe. Der Text nähert sich ziemlich den Drucken der ältesten Mainzer Ausgaben. Unter den Manuskripten, die er verglich, war auch das Correctorium Sorbonnicum. Die Randbemerkungen der zweiten Ausgabe wurden durch eine Auswahl Varianten aus den benutzten Codices ersetzt[4]. Diese Ausgabe wurde wiederum etwa hundert andern Drucken zu Grunde gelegt.

Da die den neuen Ausgaben beigefügten Indices zu freie Ansichten enthielten, wurden sie von der theologischen Fakultät zensuriert und auch von Heinrich II. verboten[5].

[1] Über die leitenden Grundsätze vgl. Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 183.

[2] Die der Ausgabe angefügten Indices und der Abriß der biblischen Theologie riefen bekanntlich bei der Sorbonne Widerspruch hervor.

[3] Kaulen 370.

[4] Über die einzelnen Handschriften vgl. Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 187. Eine derselben, welche Stephanus mit G. i. abgekürzt bezeichnet = S. Germani latum exemplar, wurde aus Mißverständnis als „germanum latum“ bezeichnet. Siehe darüber Berger, Histoire de la Vulgate 65; ebenso vergleiche über die Stephanschen Handschriften: Wordsworth, Old latin biblical texts I 47.

[5] Näheres siehe bei Reusch, Index I 108 127 161; über das Schicksal der Ausgabe, die mit den Anmerkungen des Vatablus versehen wurde, vgl. ebd. 213.

In seinem Geiste ist sodann Jean Benoit bestrebt, den unverfälschten Hieronymus wieder zu erwecken[1].

Will man seinen Leistungen gerecht werden, so muß man mit Vercellone[2] anerkennen, daß sein Text den Anforderungen einer ernsten Kritik standhält. Im Hinblick freilich auf die Feststellung der Differenz zwischen der Vulgata und den Originalen, sowie hinsichtlich seiner Anmerkungen, hat Kaulen recht, wenn er sagt, Benoit hätte mehr Beifall gefunden, wenn er sich lediglich auf die Textrevision beschränkt hätte. Der Vergleich der Vulgata mit den Urtexten, wobei er sich des Obelus und des Asteriskus bediente, weist bedeutende Schwächen auf, und darum hat die Ausgabe bei den Katholiken wenig Anklang gefunden[3].

§ 4.

Resultat.

Der gekennzeichnete, dreifache Weg zur Erreichung eines anerkannten, annehmbaren Bibeltextes hatte anstatt eines befriedigenden Resultates zu einer allgemeinen Verwirrung geführt. Jede gebotene Lesart wollte eine andere übertreffen und im Hinblick auf die wachsende Diskrepanz der wachsenden Ausgaben mag auch das bekannte Wort Hegels seine Anwendung finden, womit er die immer neu auftauchenden philosophischen Systeme beurteilt[4].

Gewiß war das Studium der alten Sprachen, das ja schon früher, besonders durch das Konzil von Vienne, gefördert wurde, für die Bibelwissenschaft von großem Segen gewesen, wie ein Einblick in die Korrektorien zeigt. Aber bei der zu großen Vorliebe für die Originale und dem allzu kühnen Vertrauen auf sie mußte diese Überspannung von schädlichen Folgen sein.

Mochte schließlich auch bei Anfertigung von Ausgaben und Übersetzungen mit Hilfe grammatischer Kenntnisse die richtige Kritik in Anwendung kommen, die Arbeit verdiente schließlich nur so viel Zutrauen, als den Originalen an Zuver-

[1] Über seinen Plan siehe seine Vorrede bei Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 214.

[2] Dissert. Accad. 114.

[3] Ein Textbild bietet Kaulen 376.

[4] Hegel hat bekanntlich bei den beständig sich ablösenden Systemen auf das Bibelwort verwiesen: „Siehe, die Füße derer, die dich begraben, stehen schon vor der Türe“ (Apg 5, 9).

lässigkeit zukam. Mit Recht hat darum Kaulen[1] angesichts der damaligen Textverhältnisse die Verbesserungsbestreben eine petitio principii genannt.

Der bloß relative Wert der kritischen Arbeiten war schon manchen besonnenen Theologen jener Zeit klar. Latomus hält Erasmus und Moselanus gegenüber die Fehler der Vulgata für so unbedeutend, daß keine neuen Übersetzungen notwendig wären[2].

Bezugnehmend auf die Erasmische Ausgabe meint Stunika, es hätte vollauf genügt, die Varianten zwischen den Originalen und der Vulgata festzustellen, eine neue Übersetzung sei nicht Bedürfnis[3].

Nach Cochläus haben die Übersetzungen aus dem Hebräischen und Griechischen einen nicht geringen Beitrag zu der religiösen Spaltung geleistet. Nicht als ob er das hebräische Studium überhaupt verurteilen wollte, sondern weil die Übersetzer zum Teil zu anmaßend seien und ihre Kenntnis auf Kosten der kirchlichen Disziplin überschätzten und darum Unheil anrichteten[4].

In scharfer Weise äußert sich Kilian Leib über den Mißbrauch der alten Sprachen, die nach ihm einen reichen Anteil an den damaligen „Ketzereien" haben, insofern sie besonders für die Neuerer Stützen der Willkür seien[5].

Daß der eigentliche Vulgatatext, soweit er noch respektiert wurde, in keiner Weise einer Stabilität sich erfreute, ist bekannt. War im Laufe der Zeit durch die Schreiber absichtlich und unabsichtlich mancher Wechsel der Lesarten vor sich gegangen,

[1] S. 357.

[2] Siehe seinen Dialog bei Hody 470. Die Hauptstelle lautet: „Et mea quidem sententia non tanti momenti fuere mendae, sive scriptoris, sive interpretis vitio invectae, ut nova versione opus fuerit. . . ."

[3] So in seiner gegen Erasmus und Stabulensis gerichteten Apologie. Die gegen Erasmus besonders gerichtete Stelle siehe Hody 471.

[4] In diesem Sinne äußert er sich im Vorwort in seiner Schrift: De novis ex hebraeo translationibus, die Farnese gewidmet ist. Dort heißt es: Sed novorum detestor superbiam et insolentiam translatorum et expositorum, qui pluris faciunt huius linguae cognitionem quam oboedientiae disciplinam Rom. Pontificum; . . . ebenso vgl. den Schluß der Schrift.

[5] Hierüber siehe seine scharfen, teilweise derben Ausführungen in „Begründliche Anzeigung" LXXI; ebenso vgl. seine Schrift: De sacrae scripturae dissonis translationibus. Weitere Urteile über derartige Übersetzungen siehe bei Hody 477 ff.

so wurde dieser Übelstand besonders noch genährt durch die Druckkunst. Da die Drucker zumeist jede beliebige Handschrift kritiklos nachdruckten, so kursierten in kurzer Zeit statt eines fehlerhaften Exemplares viele im Buchhandel[1].

Zum Schlusse dieses Kapitels sei von der ungeheuren Verbreitung und Varietät der damaligen lateinischen Bibeltexte, der Vulgata und anderer Übersetzungen, durch folgende Zusammenstellung und Textproben ein anschauliches Bild geboten.

Nach den Angaben von Falk[2], konnten folgende Feststellungen gemacht werden. Es erschienen in:

Basel: von 1470 bis 1500 = 22 Ausgaben.
Köln: von 1469 bis 1485 = 7 Ausgaben.
Lyon: von 1479 bis 1500 = 11 Ausgaben.
Mainz: von 1450 bis 1472 = 3 Ausgaben.
Straßburg: von 1460 bis 1497 = 13 Ausgaben.
Nürnberg: von 1475 bis 1500 = 15 Ausgaben.
Venedig: von 1475 bis 1498 = 25 Ausgaben.

Ferner:

Lyon: von 1505 bis 1520 = 28 Ausgaben.
Basel: von 1502 bis 1514 = 6 Ausgaben.
Paris: von 1501 bis 1519 = 15 Ausgaben.
Venedig: von 1501 bis 1519 = 4 Ausgaben[3].

Als Textprobe soll der erste Psalm nach einer lateinischen Ausgabe von 1480, der Ausgabe von Münster vom Jahre 1539, von Santes Pagninus von 1528, der offiziellen Vulgataausgabe von 1906 und der Ausgabe von Stephanus aus dem Jahre 1532 dienen.

[1] Über die „causae mendorum“ spricht sich eingehend Geddes in „De vulgarium sacrae scripturae versionum vitiis eorumque remediis libellus“ 91 ff aus. Was dort vom Hebräischen gesagt ist, gilt auch vom Griechischen teilweise.

[2] Die Bibel am Ausgange des Mittelalters. Erwähnt sei hier noch, daß Druckort und Druckjahr bei einigen Ausgaben unsicher ist.

[3] Als Erweiterung der Falkschen Arbeit hat der Catalogue générale des incunables des Bibliothèques de France 2263—2386 (1897) zu gelten. Die Arbeit ist besonders von großem Wert, weil sie auf Autopsie beruht. Leider wurde die Verfasserin durch den Tod an der Vollendung des Gesamtwerkes verhindert. — Die 124 Ausgaben, die Copinger (incunabula biblica) für die Zeit von 1450 bis 1500 festgestellt hat, wurden durch Delisle auf 97 reduziert (Journal des Savants 1893, 202—218).

Ausgabe 1480 Ulm.

Ps 1.

Beatus vir qui non abiit in concilio impiorum et in via peccatorum non stetit et in cathedra pestilentiae non sedit. Sed in lege Domini voluntas eius: et in lege eius meditabitur die ac nocte. Et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum: quod fructum suum dabit in tempore suo. Et folium eius non defluet et omnia quaecunque faciet prosperabuntur. Non sic impii, non sic: sed tamquam pulvis quem proicit ventus a facie terrae. Ideo non resurgunt impii in iudicio: neque peccatores in consilio iustorum. Quoniam novit Dominus viam iustorum et iter impiorum peribit.

Pagninus.

Beatus vir qui non ambulavit in consilium impiorum et in via peccatorum non stetit et in cathedra derisorum non sedit. Sed in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte. Et erit sicut arbor plantata secus decursus rivos aquarum, quae fructum suum dabit in tempore suo, et folium eius non decidet, et omne quod faciet prospere faciet. Non sic impii, sed tamquam gluma, quam proicit ventus. Ideo non stabunt impii in iudicio neque in congregatione

Münster.

Ps 1.

Beatus vir, qui non ambulavit in concilio impiorum et in via peccatorum non stetit et in consessu derisorum non sedit sed in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte. Et erit sicut arbor plantata iuxta rivos aquarum, quae fructum suum dabit in tempore suo, et folium eius non marcescet et omne quod faciet prospere faciet. Non sic impii, sed moventur ad malum sicut palea, quam dispellit ventus. Propterea non resurgent impii in ipso iudicio, sicut et peccatores in coetu iustorum. Dominus autem novit viam iustorum, et iter impiorum peribit.

Robert Stephanus.

Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum et in via peccatorum non stetit et in cathedra pestilentiae non sedit. Sed in lege Domini voluntas eius, et in lege eius meditabitur die ac nocte.

Et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum: quod fructum suum dabit in tempore suo. Et folium eius non defluet et omnia quaecunque faciet prosperabuntur, non sic impii, non sic, sed tamquam pulvis, quem proicit ventus a facie terrae.

iustorum. Cum scit Dominus viam iustorum et via impiorum peribit. Ideo non resurgent impii in iudicio: neque peccatores in concilio iustorum.

Hetzenauer.

Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum et in via peccatorum non stetit et in cathedra pestilentiae non sedit. Sed in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte. Et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo. Et folium eius non defluet: et omnia quaecumque faciet prosperabuntur. Non sic impii, non sic, sed tamquam pulvis quem proicit ventus a facie terrae. Ideo non resurgent impii in iudicio neque peccatores in concilio iustorum. Quoniam novit Dominus viam iustorum et iter impiorum peribit.

Hieraus ist zugleich auch ersichtlich, daß die Texte vor 1500 den Lesearten, die durch Handschriftenvergleichung erzielt wurden, ziemlich nahe kommen; während sie den neuen Übersetzungen gegenüber oft bedeutende Differenzen aufweisen. Diese Tatsache ist zugleich auch ein Beweis dafür, daß der Textnot nur durch eine Revision auf Grund der Handschriften abgeholfen werden konnte[1].

[1] Das hat sich dem Verfasser bestätigt durch eine Textvergleichung des 14. Kapitels des 1. Korintherbriefes nach mehreren Ausgaben. Vgl. hierzu auch die Proben aus den Übersetzungen von Musculus, Bugenhagen usw. bei Kaulen 353.

Zweites Kapitel.

Die Exegese im Widerspruch mit der Kirche. Übergriffe der Buchdrucker.

§ 5.

Reformatorische Richtung.

Daß die Stellungnahme des Trienter Konzils in Sachen der Schrifterklärung in erster Linie den Reformatoren galt, geht von selbst aus der Bedeutung der großen Synode hervor, die ja nichts anderes anbahnen sollte, als eine Reformation in des Wortes eigentlicher Bedeutung[1].

Daher sei im folgenden die Exegese der Reformatoren kurz charakterisiert.

Als Luther die Heilige Schrift von der unlösbaren Verbindung von Tradition und dem Lehramt der Kirche getrennt hatte, wollte er durch die „Suffizienz und Perspikuität" der Bibel das reine Wort Gottes von einer unwürdigen Bevormundung befreit haben. In der Erkenntnis jedoch, daß auch andere im Vertrauen auf diese hohen Eigenschaften der Schrift sich bemächtigen würden, galt es für ihn, ein Schriftprinzip aufzustellen, das ihm volles Recht und freie Wahl in Auslegung des Gotteswortes zuerkannte[2]. Das ist seine persönliche Überzeugung, näherhin die einseitige Voraussetzung seiner Solafideslehre. Der Fiduzialglaube steht im Mittelpunkt seiner ganzen exegetischen Arbeit nach der prinzipiellen Seite hin.

Mit der dogmatischen Voraussetzung, daß die Schrift ihm eine Gewähr und Rechtfertigung für seinen Standpunkt bietet, tritt er an das Wort Gottes heran, und in seinem Sinne müssen mehr oder weniger alle exegetischen Mittel arbeiten, wie es sich schon bei „Revision des Kanons" gezeigt hatte.

[1] Le Plat, Monument. III 386 überliefert eine Vorlage reformatorischer Anschauungen über die Heilige Schrift, die den Konzilsvätern zur Orientierung gedient haben soll; an ihrer Echtheit wurde jedoch gezweifelt.

[2] Siehe Holzhey, Inspiration 130.

Vor allem ist Luther bestrebt, das reine Wort Gottes durch Feststellung des Literalsinnes zu finden. „Soli literali sensu pugnandum est, quia unicus est per totam scripturam.“ [1] Allein abgesehen davon, daß er nicht immer über ausgedehnte Sprachmittel verfügte [2], waren falsche Auffassungen leicht möglich, weil das Urteil der Väter verschmäht, höchstens da respektiert wurde, wo sie ihm eine Stütze für seine Sondermeinungen zu sein schienen [3]. Dies hat ihm auch Erasmus zum Vorwurf gemacht.

Über die rabbinistischen Erklärungen setzt er sich mit der Bemerkung hinweg, bei der Exegese seien nicht die Worte, sondern die behandelte Sache maßgebend, übersah aber, daß beide unzertrennlich sind. Dieser Schwäche scheint er sich doch bewußt gewesen zu sein, wenn er bald wieder die Notwendigkeit der Grammatik hervorhebt. „Die Grammatik ist notwendig, allein sie darf die Sachen nicht beherrschen, sie muß ihnen dienen.“ Theoretisch hat der Reformator damit der Philologie ihre Stellung in der Schrifterklärung angewiesen, praktisch aber stand die Grammatik im Dienste seiner Vorurteile [4].

Ein weiter Spielraum für seine Willkür bot sich Luther bei seiner allegorischen Auslegung. Auf reformatorischer Seite hat man es ihm hoch angerechnet, daß er mit der „Auslegungszauberei der Antike und des Mittelalters“ aufgeräumt [5] habe. Aber dennoch sah sich Luther gar oft genötigt, zur Allegorie zurückzukehren; und er ist hierbei zuweilen auf solch

[1] So schrieb er an Amb. Catharinus (Rich. Simon, Hist. des principaux comment. du N. T. 687).

[2] Bezüglich Luthers Kenntnisse, wenigstens für die erste Zeit seiner exegetischen Tätigkeit, siehe Meissinger, Luthers Exegese in der Frühzeit 80. Danach scheinen seine griechischen Kenntnisse nicht sonderlich tief gewesen zu sein. Auch Meyer muß manche Mißgriffe mit dem Hinweise entschuldigen, daß damals die Etymologie noch wenig ausgeprägt gewesen sei. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung II 347.

[3] Darauf hat besonders Rich. Simon hingewiesen: Il méprise la plupart des Pères, surtout Origène et S. Jérôme, auxquels il dit souvent des injures sans en avoir d'autre raison, que parce qu'il les trouvait fort éloignés de ses sentiments. (Hist. des principaux comment. 685.)

[4] Das Nähere vgl. die Ausführungen bei Rich. Simon, Hist. critique du Vieux Test. 433.

[5] Nach Meissinger ist diese „befreiende Tat“ ein Markstein für die Geschichte der Exegese. Meissinger 37.

kühne Deutungen verfallen, daß selbst Meissinger sagt, er habe eine solche Fülle eigener Einfälle geboten, die „einem diese nutzlosen Spielereien fast lieb machen können“ [1].

Eine große Rolle spielt die Allegorie in seiner Erklärung des Alten Testamentes. Es ist klar, daß Luther in seinem Bestreben, das Alte Testament womöglich restlos aus dem Neuen zu erklären, er, der in den Psalmen und Propheten fast überall die Spuren des Messias suchte, zu mancher gewagten allegorischen Deutung seine Zuflucht nehmen mußte, um den Gesuchten zu finden, und daß er in manchem Vorgang eine typische Bedeutung sah, die lediglich historischen Charakter hat [2].

Trefflich hat Döllinger die ganze Eigenart lutherischer Interpretation mit folgenden markanten Worten gekennzeichnet. „Ohne Zweifel ist Luther als Exeget eine seltsame, gewissermaßen voller Rätsel umgebene Erscheinung. Derselbe Mann, der sein ganzes Recht und seinen Beruf zur Gründung einer neuen Kirche der alten gegenüber auf seine Auslegung der Schrift stützt, der Mann, der die Bibel in der Hand seinen katholischen Gegnern hundertmal vorwirft, sie seien unfähig, sich der Evidenz der von ihm ans Licht gezogenen biblischen Wahrheit zu entziehen und sie vorsätzlich verhärtete Fehler gegen den Heiligen Geist nennt, welche die Lauterkeit seiner Lehre wohl erkannten und dennoch sie bestritten, wenn eben dieser Mann immer wieder von der Voraussetzung ausgeht, man müsse freilich erst eine bestimmte Vorstellung von dem Werke Christi und der Aneignung der Erlösung durch den Menschen sich gebildet haben, um dann mit Hilfe oder nach Analogie derselben die auch widersprechend lautenden Aussprüche der Bibel auszulegen, und sie auch da, wo sie dem Wortlaute nach das entgegengesetzte System begünstigen sollte, durch eine Einschaltung oder durch Annahme einer Katachrese oder wie immer dem neuen Lehrbegriff konform zu machen [3].

[1] Meissinger 48. Ebenso sagt Zöckler, daß Luther von seinem hermeneutischen Prinzip, den Literalsinn zu erforschen, in zahlreichen Fällen zur Allegorie abgeirrt sei. Zöckler, Luther als Ausleger des Alt. Test. 21.

[2] Beispiele dieser Art siehe bei Meyer II 362. Dazu vgl. auch Zöckler 19 ff.

[3] Döllinger, Reformation III 156 ff. Ebenso vgl. Denifle, Quellenbelege: Die abendländische Schriftauslegung bis Luther 307 ff.

Auch Melanchthons Hauptbestreben ist, das reine, ungetrübte Gotteswort durch Darlegung des grammatisch-historischen Sinnes der Heiligen Schrift zu erschließen. Der sicherste Weg zum Originalsinn ist das Zurückgehen zu den Originalquellen[1]. Der vierfache Schriftsinn, an dem das Mittelalter festgehalten, ist nach ihm als eine Entgleisung zu bezeichnen. Darum betont er: „ne ludendum sit variis interpretationibus, sed unica simplex nativa sententia, quam efficit grammatica adhibita iudicii dexteritate retinenda". Der Allegorie kann nur in geschichtlichen Tatsachen und Einrichtungen eine Bedeutung zukommen, wo typische Hinweise sich finden. Allein durch diese theoretische Unterscheidung, die sich teilweise rechtfertigen läßt, sind auch der Willkür schon Zugeständnisse gemacht[2].

So kann es uns nicht wundern, wenn seine exegetische Methode fast ausschließlich zu Gunsten seiner dogmatischen Anschauungen und Vorurteile aufgestellt ist[3]. Wenn diese Praxis auch von Anfang an nicht ausgeprägt erscheint, die Entwicklung der Exegese Melanchthons, soweit die dogmatische Seite in Betracht kommt, zeigt, daß sein Schriftstudium, seine Schrifterklärung schließlich nichts anderes bedeutete als eine Akkommodation der Schrift an seine „loci theologici".

Unter diesem Gesichtspunkte suchte er wie Luther die beiden Testamente miteinander in Einklang zu bringen, das eine aus dem andern möglichst lückenlos zu erklären, was nicht immer ohne Vergewaltigung des Buchstabens möglich war. Auch die Allegorie wird hier nicht verschmäht, wenn sie einen erwünschten Beitrag zu leisten verspricht[4].

[1] Wenn er auch die Übersetzungen nicht verwirft, so sind sie ihm doch nicht so zuverlässig wie die Originale. Vgl. hierzu Herrlinger, Die Theologie Melanchthons 366 ff.

[2] Wann von dem Wortsinn abzugehen ist, darüber solle die Rhetorik befinden. Ebd. 364.

[3] Dies zeigt sich besonders im Alten Testament in seiner Genesis, den Psalmen, im Neuen im Römerbrief und im Johannesevangelium.

[4] Wie Luther, so ist auch Melanchthon oft geneigt, bald eine allegorische Anwendung zum Überfluß beizufügen, bald unter einer historischen Deutung noch einen verborgenen Sinn zu ahnen. Meyer II 384. Daß damit ein verhängnisvolles Spiel getrieben werden kann und auch getrieben wurde, ist klar. Siehe dazu Herrlinger 373.

In diesem Sinne wird im einzelnen der Römerbrief für seine, Luther gegenüber etwas moderierte Rechtfertigungslehre als Beweisquelle benutzt. Die Hauptkontroversbegriffe: Gnade, Gesetz usw., sollen auf diese Weise durch die Schrift legitimiert werden [1].

Welche Rolle schließlich der Subjektivismus bei der Melanchthonschen Exegese spielt, geht vollends klar aus den psychologischen Voraussetzungen des Schriftverständnisses hervor. Bei der Durchsichtigkeit der Schrift kann jeder Gläubige das Wort Gottes in der Bibel finden, wenn er nur lebendigen Glauben an den Herrn hat, auf den die ganze Schrift hinweist. So besitzt jeder gleichsam das „donum interpretationis" und jeder hat das Recht, davon Gebrauch zu machen [2].

In den gleichen Bahnen bewegt sich Bugenhagen. Durch Luthers Schriften für die Neuerung gewonnen, ergeht er sich dem damaligen Zeitgeschmack folgend, zumeist bei Erklärung der Schrift in dogmatische Erörterungen im reformatorischen Sinne. Dabei weiß er mit Hilfe typischer und allegorischer Erklärung in den Psalmen messianische Züge aufzudecken, die doch vorwiegend historischen Charakters sind [3].

Auch in seinen Erklärungen zum Neuen Testament sucht er an Stellen, die ihm eine Gewähr für seine Ansichten schienen, seine Sonderansichten dem Schriftwort zu unterschieben, wobei es ihm auf Ausfälle gegen die Kirche nicht ankommt [4].

Einer der vornehmsten protestantischen Theologen, und der nach der exegetischen Tätigkeit einem Luther und Melanchthon gleichkommt, ist Brenz. In seiner Schrifterklärung steht er der Methode des letzteren nahe und betont mit ihm stark den grammatischen Sinn. Daß er aber für seine dogmatische Richtung ab und zu allzu kühne Beweise in der Schrift sucht, besonders in den Psalmen, wurde auch von protestantischer Seite

[1] Doch hat Melanchthon auch erkannt, daß die Tradition nicht ganz zu umgehen war. Diesbezügliche Beispiele siehe bei Herrlinger 368; zum ganzen vgl. auch Rich. Simon, Hist. des principaux comment. 693.

[2] Diese Methode bedeutet die vollständige Zersetzung des Schriftwortes.

[3] So legt er Ps 3 dem Messias in den Mund. Dazu siehe auch die Beispiele bei Meyer II 424.

[4] Aus Phil 2, 12 sucht er zu erweisen, nach dem Zusammenhang mit 2, 13 könne nicht von einer Willensfreiheit die Rede sein. Siehe Rich. Simon a. a. O. 713.

bemängelt[1]. Seltsam ist auch seine Auffassung des Buches Job, das nach ihm eine Tragödie geistigen Inhaltes ist[2].

Andere wie Striegel, Cammerarius, die aus Melanchthons Schule hervorgingen, können wir übergehen, da ihre Tätigkeit nicht mehr in den Gesichtskreis unserer Betrachtung fällt.

Wir kommen zu den Schweizer Reformatoren.

Zwingli hat im Gegensatz zu dem deutschen Häresiarchen seine Zurückhaltung besonders Respektierung der Vulgata bekundet, die er mit seiner „complanatio Isaiae" herausgibt[3]. Wie Luther überspannt auch er die Harmonie zwischen beiden Testamenten und bedarf dazu mancher gesuchten Typen[4].

Der Eigenart seines dogmatischen Standpunktes entspricht auch seine Exegese, die beide besonders in seiner Prädestinations- und Abendmahlslehre zum Ausdruck kommen[5]. Ebenso sucht er seine von Luther abweichende Abendmahlslehre durch die Schrift zu erhärten. Gerade bei diesem Versuche, die Schrift für sich in Anspruch zu nehmen, tritt seine Willkür deutlich zu Tage.

Von Jo 6 ausgehend sagt er, daß von einem Genusse des Leibes und Blutes Christi ohne leibliche Gegenwart die Rede sein könne. Unter Hinweis auf manche Stellen, wo das Wort esse im Sinne von bedeutet genommen ist, will er diese Analogie auf die Einsetzungsworte ausdehnen. Sonach wäre nach seiner Argumentation der Sinn der Einsetzungsworte: Das bedeutet meinen Leib, ist ein Zeichen meines Leibes[6].

[1] Beispiele finden sich bei Meyer 428.

[2] Im Jahre 1551 verfaßte er auch ein Glaubensbekenntnis, das dem Konzil von Trient vorgelegt werden sollte und ihn in eine neue Fehde mit Pedro von Soto verwickelte. Näheres KL II 1238; KHL I 731.

[3] Nach Rich. Simon gebricht es dieser Übersetzung an der nötigen Kritik. Hist. critique du Vieux Test. 437.

[4] Vgl. die Ausführungen hierüber bei Rich. Simon, Hist. des principaux comment. 728; sowie Meyer II 405.

[5] Schon in Gn 25, 23 findet er einen Hinweis auf seine Auserwählung; ebenso in Röm 8, 28. Im Anschluß an diesen Vers unterscheidet er eine doppelte Berufung; die äußere (externa vocatio verbi) und die innere (electio). Ausschlaggebend in der Heilssache ist nach ihm nicht der Glaube, sondern die Erwählung, jener aber wiederum ist ein Zeichen dieser; darum kann die Wirkung der electio auch dem Glauben zugeschrieben werden. Meyer 408 A. 72.

[6] Zum Beweise für seine sprachliche Argumentation verweist er auf Gn 41 (Auslegung des Traumes durch Joseph), ebenso auf Mt 9, Lk 8 (Auslegung des Gleichnisses vom Sämann). Näheres siehe bei Meyer II 410.

Ebenso verfährt er mit dem zweiten Teil der Einsetzungsworte [1].

Bucer, einer der einflußreichsten Reformatoren Süddeutschlands, hat entsprechend seinem dogmatischen Standpunkt verschiedene Wandlungen in exegetischer Hinsicht durchgemacht. Anfangs auf seiten Zwinglis, ist er später bestrebt, nicht ohne gewagte Kunstgriffe zwischen ihm und Luther einen Ausgleich herbeizuführen. Einen beträchtlichen Teil seiner Kommentare füllen seine Kontroverspunkte aus. In dieser Beziehung können seine enarrationes in quattuor evangelia als ein Niederschlag seiner dogmatischen Entwicklung angesehen werden [2].

Ökolampadius' exegetische Tätigkeit, der eine Mittelstellung zwischen Luther, Kalvin und Zwingli einnimmt, trägt deutliche Spuren dieses Standpunktes. Besonders zeigt sich das in seiner Abendmahlslehre und der Lehre von der Willensfreiheit.

Mit Zwingli kommt er zu dem Resultate, daß von einer körperlichen Gegenwart keine Rede sein könne; während aber jener dem ἐστί uneigentliche Bedeutung beimißt, kommt nach diesem dem corpus nur methaphorischer Sinn zu. Beides sucht er aus analogen Schriftstellen, wie er meint, zu erweisen [3].

Lutherische Einflüsse zeigen sich besonders in seinem Römerbriefe, wo er den guten Werken die Verdienstlichkeit abspricht und gegen die Willensfreiheit sich äußert [4].

Pellikanus, der uns bereits als Bibelübersetzer begegnet ist, verfolgt mit seinen Kommentaren ausschließlich praktische Zwecke. Außer einer Psalmenerklärung (1524) hat er die ganze Heilige Schrift kommentiert. Die Schrift, die die Menschen religiös-sittlich erziehen will, ist ein Universalcodex für die Menschheit [5].

[1] Meyer II 410 ff.

[2] So wendet er sich Mt 1, 25 gegen das Dogma der unbefleckten Empfängnis; 8, 12 gegen das Fegfeuer. Vgl. auch hierzu Rich. Simon, Hist. des principaux comment. 739 ff.

[3] Zu diesem Zwecke verweist er auf 1 Kor 10, 4: „Petra autem erat Christus"; ebenso auf Gn 17, wo von der Beschneidung, als dem Zeichen des Bundes mit Gott, die Rede ist. Vgl. zum besseren Verständnisse Meyer II 419 ff.

[4] Siehe die Ausführungen bei Rich. Simon a. a. O. 733 ff.

[5] Silberstein, Konrad Pellikanus 64.

Mit Rücksicht auf das erbauliche Interesse, das er erstrebt, sind grammatische und etymologische Erwägungen und kritische Bemerkungen fast völlig beiseite gesetzt.

Nach der materiellen Seite hin steht Pellikanus unter dem Einflusse der theologischen Tradition der Neuerer. Sein Prinzip ist, wie Silberstein sagt: die Resultate der Exegese mit der dogmatischen Überlieferung in Einklang zu bringen[1]. Daher begegnen wir in seiner Exegese den Begriffen Erbsünde, Gnade, Erwählung usf. stets in reformatorischem Sinne. Weil sich jedoch nicht immer leicht ein erwünschter Sinn ergibt, so sieht er sich genötigt, in manche Stellen mehr hineinzulegen, als sie besagen wollen. Daher wird besonders viel im Alten Testament mit der allegorischen Erklärung operiert, obwohl er selber erkennt, daß das nur subjektiven Wert habe. Es werden Typen geschaffen, die nur der Willkür zuzuschreiben sind[2].

Indem wir Bullinger, der seine Schrifterklärung zumeist zur Austragung der Kontroverspunkte benutzte, nur erwähnen[3], gehen wir zu Kalvin über.

Schon Richard Simon hat mit Recht von seiner Schrifterklärung gesagt, daß sie uns nicht den Sinn der Schrift enthülle, sondern uns nur mit seinen Vorurteilen vertraut mache[4].

Mit den andern Reformatoren betont auch er seine Vorliebe für den Literalsinn; da dieser aber zu seinen seltsamen Erklärungen nicht ausreicht, kommt er auf die Allegorie zurück und umgekehrt[5].

Seine Schrifterklärung teilt das Charakteristische seiner Dogmatik. Für seine schroffe Betonung der absoluten Prädestination nimmt er viele Stellen des Alten Testamentes in Anspruch[6].

---

[1] Ebd. 65.

[2] Eine Reihe von Beispielen siehe ebd. 65. Dort vgl. auch seine Exegese im einzelnen.

[3] Näheres über ihn siehe bei Rich. Simon a. a. O. 733.

[4] Il semble qu'il n'ait eu autre pensée que d'appuyer ses sentiments et de refuser les sentiments opposés de sorte qu'on ne s'instruit pas tant de parole de Dieu dans ces sortes de livres, que des préjugés de ces Interprètes. Hist. critique du Vieux Test. 434.

[5] Siehe dazu die Angaben bei Meyer II 453 ff.

[6] Mt 6, 13 äußert er sich in diesem Sinne über die Versuchung. Jo 6, 44 sagt er: Sequitur non omnes trahi, sed Deum hac gratia dignari, quos elegit. Meyer II 471.

Auch seine Abendmahlslehre scheint ihm in der Schrift begründet zu sein. Mt 26, 26 und 1 Kor 10, 16 sprechen seiner Überzeugung gemäß für seine Auffassung, daß während des Genusses eine Kraft des im Himmel verklärten Leibes Christi auf den Gläubigen überströme. Wie starr er an seinem Standpunkte festhielt, in dem er durch einseitiges Festhalten am toten Buchstaben bestärkt wurde, geht aus der unter den Reformatoren gegen ihn entstandenen Bewegung hervor[1].

Werfen wir einen prüfenden Rückblick auf diese Leistungen, die im Namen der freien Schriftforschung zu Tage traten, so sehen wir, es waren zumeist willkürliche Resultate, die der Subjektivismus und dogmatisches Vorurteil oft unter Vergewaltigung des Buchstabens diktiert hatten. Richtig ist es, wenn Janssen von der reformatorischen Exegese sagt, daß sie unter dem beherrschenden Einflusse ihrer ohne Exegese willkürlich angenommenen dogmatischen Voraussetzungen stand und keine andere Aufgabe hatte, als diese durch Mißhandlung und Verdrehung des Schriftwortes zu rechtfertigen[2]. Selbst Plank[3] hat das ὕστερον πρότερον dieses Verfahrens zugestanden.

Die Ausführungen über die Schrifterklärung der Reformatoren möchten wir mit dem klassischen Worte Paulsens[4] beschließen: „Die Neuerer", so sagt er, „bauten ihre Kirche, wie sie sagten, auf das reine Wort Gottes, d. h. also zuletzt auf die Philologie, welche Philologie tatsächlich in willkürlicher Interpretation nach vorher feststehenden Theologumena bestand."

Bezeichnend ist es, wenn aus ihren eigenen Reihen ihre Exegese mit dem bekannten Worte gekennzeichnet wurde: Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque, invenit et pariter dogmata quisque sua[5].

§ 6.

Theosophische Richtung.

Hatte das Tridentinum, soweit die Schrifterklärung in Betracht kommt, in erster Linie die reformatorischen Verhältnisse im Auge, so wollte es doch auch unzweifelhaft alle schiefen,

[1] Über den Widerspruch Castellios siehe Meyer II 477 ff.
[2] Janssen VII 509.
[3] Einleitung in die theol. Wissenschaften II 516.
[4] Geschichte des gelehrten Unterrichts 147.
[5] Dieses Diktum stammt bekanntlich von Samuel Wernefels.

verwegenen und falschen Ansichten treffen, die auf diesem Gebiete erwachsen und in Umlauf gesetzt waren. Somit fällt auch jene philosophisch-theosophische Richtung in den Rahmen unserer Betrachtung, die um jene Zeit sich bemerkbar machte. Nicht als ob es unsere Aufgabe wäre, dies System in seiner Entwicklung näher zu verfolgen; vielmehr haben wir diese Anschauungen nur da kurz zu charakterisieren, wo sie sich auf theologisches Gebiet versteigen und mit der Heiligen Schrift sich in einer Weise beschäftigen, die von Mutwillen und falschem Mystizismus nicht ganz frei zu sprechen ist.

Als erster Vertreter dieser Richtung sei Raymund von Sabunde angeführt. Dieser spanische Arzt, von Lullus beeinflußt, will in seiner Theologia naturalis eine Doktrin geben, die ein Schlüssel für alle natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten sein soll[1]. Als erste, voraussetzungslose Wissenschaft geht sie selbst der Offenbarung voraus und ist geschöpft aus dem Buche der Natur und aus dem Buche der Schrift, die beide Gott zum Urheber haben. Mißverständnissen und Fälschungen der Schrift will seine Geheimweisheit vorbeugen. Weil nach seiner Auffassung das Buch der Natur der Eingang für das Buch der Schrift ist, so will er die Wahrheit letzterer dadurch sicher stellen, daß er alle in ihr enthaltenen Mysterien auf natürlicher Grundlage erweisbar zu machen sich bestrebt[2], doch bald wieder zugibt, daß nicht alles in der inspirierten Schrift natürlich zu erklären sei[3]. Wegen der irrigen Ansichten kam die Theologia naturalis auf den Index Pauls IV.[4]

Eine ähnliche Art solch pseudomystischer Anschauungen treffen wir in Deutschland unter dem Hauptvertreter Reuchlin.

[1] Was er sich davon verspricht, ersieht man aus folgenden Worten: „Per istam scientiam homo cognoscit sine difficultate et realiter quidquid in sacra scriptura continetur. Et quidquid in sacra scriptura dicitur et praecipitur, per istam scientiam cognoscitur infallibiliter cum magna certitudine", bei Denzinger, Vier Bücher der relig. Erkenntnis 1, 354.

[2] Vgl. die Ausführungen bei Stöckl, Philosophie des Mittelalters II 1056 ff. Daselbst findet sich Näheres über sein ganzes philosophisches System; insofern er der Vernunft so viel zutraut, enthält seine Lehre auch ein rationalistisches Moment.

[3] Holzhey, Inspiration 121.

[4] Siehe Reusch, Index I 284. Dort ist auch ersichtlich, daß das Buch große Verbreitung fand. Zuerst erschien es 1484, nicht 1584, wie Reusch wohl aus Versehen berichtet.

Sein System kann als ein Synkretismus von Kabbala und Pythagoreismus bezeichnet werden. Grundlegend für diese Richtung war der Einfluß der Ideen des Nikolaus Cusanus, ausschlaggebend die Bekanntschaft mit Ficinus und besonders Picus de Mirandula, die ihn mit der Kabbala vertraut machten[1].

Letztere ist ihm eine Art symbolischer Theologie, in der die Buchstaben und einzelne Worte sinnvolle Zeichen für bestimmte Gegenstände darstellen, die selbst wieder Symbole von andern Dingen sind[2]. Hiernach birgt die Heilige Schrift zahllose Geheimnisse in sich, die nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Zukunft sich beziehen. Um sie mit Prophetengeist kundzutun, bedarf es besonderer Beeigenschaftung[3]. Wer in diese Kunst eingeweiht ist, kann sich mit den Propheten messen und die tiefsten Geheimnisse der Schrift aufhellen[4].

Unter Reuchlins Einfluß stand Kornelius Agrippa, ein Mann von einer wechselvollen Natur, der auch Sympathien für Luther bekundete. Nach seiner Auffassung unterscheidet man die theologia scholastica, die theologia interpretativa und die theologia prophetica[5]. Die Scholastik, die auf Syllogismen sich aufbaut, kann für ihn nicht in Betracht kommen. Die Hauptrolle spielt die theologia interpretativa, die sich mit Erklärung der prophetischen Schriften befaßt. Die Exegese besteht aber nicht in der Begriffsentwicklung durch die sprachlichen Mittel, sondern in dem verständnisvollen Einblick in die Heilige Schrift, wozu nur der Geist befähigen kann, der die Schrift inspiriert hat. Zu diesem Geiste gelangt man durch eine Art

[1] Mit diesen wurde er zu Florenz bekannt, woselbst damals die am Hofe Cosimos gegründete neuplatonische Schule in Blüte stand. Marsilius Ficinus war der Nachfolger des Gemesthius Pleton, ihm folgte dann Mirandula. Näheres siehe Geiger, Reuchlin 105 ff. Über Mirandulas Stellung zur Heiligen Schrift siehe Holzhey 114 ff.

[2] „Cabbala nil aliud est, nisi symbolica theologia, in qua non modo literae ac nomina sunt rerum signa, verum res etiam rerum.“ Stöckl, Philosophie des Mittelalters III 398 A. 8.

[3] Holzhey 122.

[4] Darum sagt er, daß die Kabbala nicht so sehr einem die Gabe der Interpretation, als vielmehr der Prophetie verleihe. De verbo mirifico 242.

[5] Über die Unterscheidung der Seelenvermögen vgl. Denzinger, Vier Bücher 1, 379.

Erkenntnis, die ein Mittelding ist zwischen diskursivem Denken und prophetischer Schau[1].

Außer den gewöhnlichen Auslegungsweisen kennt er noch die typische, welche Anklänge an Joachim von Floris und Savonarola verrät. Um den Widersprüchen seiner Lehre mit dem Schriftworte zu begegnen, unterscheidet er ein buchstäbliches und ein geistiges Gesetz[2]. Ein geistesverwandter Zeitgenosse Agrippas ist Theophrastus Paracelsus. Entsprechend seiner dreifachen menschlichen Erkenntnis kennt er auch ein dreifaches Leben[3]. Die höchste Weisheit ist nur durch Einfluß Gottes erreichbar. Wer dieser Erleuchtung sich erfreut, dem werden die Geheimnisse Gottes offenbar. Moses und die Apostel waren nicht inspiriert, sondern sie waren Kabbalisten[4]. In wem immer der Heilige Geist das innere Licht ohne persönliches Zutun anzündet, der hat ein gleiches Vorrecht, Mitwisser und Kenner der Geheimnisse Gottes zu sein[5].

§ 7.
Rationalistische Richtung.

Schon bei dem soeben skizzierten Theosophismus und Mystizismus findet sich manchmal ein rationalistisches Moment. Ausgeprägter erscheint es bei den nun folgenden Männern.

Wenn wir etwas weiter zurückgehen und mit Hus beginnen, so mag es dadurch gerechtfertigt erscheinen, daß seine Lehre über die Auffassung der Heiligen Schrift besonders auf dem Konzil zur Sprache kam.

Wenn Hus auch die Schrift nach Inhalt und Ursprung als Gottes Wort hinnimmt, so kommt er doch bei deren Auslegung in offenen Widerspruch mit der Kirche.

Im Alten Bunde, so sagt er, hat der Herr in verhüllter Sprache geredet, im Neuen durch seinen Sohn. Dieser ist das

[1] Holzhey 122 ff. Denzinger I 384.

[2] Näheres hierüber siehe bei Holzhey 122. Vgl. auch zum ganzen: Prot. Real-Enzyklopädie I[3] 257 ff. — Seine Schrift „de vanitate scientiarum“ und „de occulta philosophia“ verfielen dem Löwener Index. Reusch, Index I 121.

[3] Siehe Denzinger I 391.

[4] Ebd. II 187.

[5] Manche seiner Werke wurden später durch den Index des spanischen Generalinquisitors Quiroga verboten. Reusch a. a. O. I 497. Eingehend über Theophrastus handeln G. V. Kahlbaum, Theophrastus Paracelsus, Basel 1894. F. Hartmann, Th. Paracelsus als Mystiker, Leipzig 1894.

Bindeglied, in dem die Väter des Alten und Neuen Bundes, d. h. die Propheten und Apostel, sich vereinigen[1]. Die Zeugnisse dieser zwei Chöre, zwischen denen Christus steht, sind der Vernunft einleuchtend[2]. Die Heilige Schrift ist eine geheimnisvolle Speise, die allen individuellen Bedürfnissen genügt, den Gelehrten und Ungelehrten[3].

Seine Gegner, die sich ebenfalls auf die Schrift beriefen, sucht er mit der Bemerkung zum Schweigen zu bringen, in der katholischen Kirche sei die inspirierte Schrift verdunkelt.

Die Echtheit seiner Schriftauslegung schöpfte er aus der persönlichen Überzeugung seiner Auserwählung. Die Vorbestimmten, denen allein der Geist Christi eigen ist, sind auch allein der irrtumsfreien Erklärung der Heiligen Schrift fähig[4].

Die bloß Vorgewußten kommen nicht zur Klarheit[5]. Wie ersichtlich, haben wir hier schon die den Reformatoren eigene rationalistische Selbstgewißheit in Behandlung der Schrift.

Hierher ist auch Johann von Wesel zu rechnen, den man nicht mit Unrecht zu den Reformatoren vor der Reformation gezählt hat.

Mit den Neuerern ist auch er darin einig, daß die Heilige Schrift die einzige Gewähr des Glaubens sei und das Gesetz des Lebens[6].

An sie allein haben sich auch die Jünger des Herrn gehalten. Zu den späteren Zutaten des Evangeliums war niemand ermächtigt.

Um bei Auslegung der Heiligen Schrift keiner Täuschung zu verfallen, hält er sich weder an die „glossa“ noch an irgend eine Autorität. Nur die Schrift selbst, nicht der Scharfsinn eines gefeierten Lehrers, ist maßgebend. Es wäre ein kühnes Unterfangen, über den von Christus gegebenen Sinn zu befinden.

Aber gerade die Verkennung der Autorität einerseits und das zu feste und einseitige Vertrauen auf die eigene Einsicht

---

[1] Holzhey 126.

[2] Ebd. 126.

[3] Von ihr sagt er: neque nimium subtilis, neque nimis grossus et sic tenet medium (De anatom. Antich. c. 26).

[4] Darüber spricht er sich aus in Sermones de Antichr. sermo 21.

[5] Ullmann, Reformatoren vor der Ref. II 328.

[6] Ebd. II 328.

anderseits haben den Gegensatz zwischen ihm und der Kirche vollendet, wie besonders aus seinem Ablaßstreit hervorgeht[1].

Der bei weitem bedeutendste der rationalistischen Vertreter ist Erasmus, der uns bereits oben begegnete.

In der Vorrede zu seinen „Annotationes" bemerkt er, daß er keinen eigentlichen Kommentar geben wolle, sondern nur Anmerkungen für das bessere Verständnis des Textes[2]. Daß er sich aber keineswegs auf grammatische und kritische Bemerkungen beschränkte, sondern sich oft in längere sachliche Erörterungen einläßt, zeigt ein flüchtiger Blick in seine „Anmerkungen". Ja er sucht manchmal geradezu die Gelegenheit, dort seine freien Ansichten über kirchliche Institutionen und die damalige Schultheologie hineinzulegen.

Wenn nach Bludau seine Übersetzung einem „Attentat" auf die Vulgata gleichkommt, so lag nichts weniger Gefährliches unter den in den Annotationes versteckten Angriffen[3].

In seiner kühnen Auffassung huldigt er der Grundanschauung, es tue dem Ansehen der Heiligen Schrift keinen Eintrag, wenn die Apostel da und dort in Sachen, die sich nicht auf das Heil beziehen, dem Irrtum verfallen wären[4].

Manche seiner Ansichten beschäftigen die Bibelkritiker und die Exegeten in bewußter und unbewußter Abhängigkeit bis auf den heutigen Tag.

So behauptet er im Anschluß an Mt 8, 23, daß dies Evangelium ebenso in der griechischen Sprache abgefaßt sei wie die andern[5].

Die Worte: „sed libera nos a malo" seien bei Lk 11, 4 eine Zutat[6]. Wahrscheinlich ist es ihm auch, daß die Apostel

[1] Ausführlich handelt darüber Ullmann a. a. O. II 259 ff.

[2] Im Anfange der Vorrede heißt es: Primum annotatiunculas scribimus, non commentarios, et eas dumtaxat, quae ad lectionis synceritatem pertinet. Annotationes fol. a^2.

[3] Bludau 48.

[4] Die Hauptstelle in dieser Hinsicht lautet: . . . spiritus ille divinus . . . passus est suos ignorare quaedam et labi, errare alicubi iudicio sive affectu, non solum nullo incommodo Evangelii sed hunc etiam ipsum errorem evertit in adiumentum nostrae fidei". Annotat. in Matth. c. 2.

[5] Annotationes: ad Matth. 8, 23 c. 8, p. 44.

[6] Seine Behauptung sucht er damit zu stützen, daß die Stelle in manchen lateinischen Exemplaren fehlte; sie sei aus den andern Evangelien entnommen, um den Anschein von Disharmonie zu vermeiden. Annot. ad Luc. c. 10 p. 201.

am Pfingsttage in ihrer Sprache geredet haben, die Fremden hatten nur den Eindruck, als hörten sie ihre Muttersprache.

Zu manchen schiefen und falschen Anschauungen kam er auch durch seine mangelhafte Kenntnis des Hebräischen sowie der geographischen Verhältnisse [1].

Scharf wird sein Ton wie in seinen Sprichwörtern, wenn er wirkliche und vermeintliche Mißbräuche geißelt und politische und religiöse Zustände vor das Forum seiner Kritik zieht, um bald zu bemängeln, bald zu tadeln, bald mit Sarkasmus etwas zurückzuweisen.

Nur wenige Beispiele seien angeführt.

Bei Mt 24, 23 weist er spöttisch auf die verschiedenen Orden hin, die sich um Christus streiten. Die Observanten nehmen ihn für sich in Anspruch, die Konventualen glauben ihn auf ihrer Seite zu haben und ebenso die Benediktiner [2].

Bemerkenswert ist besonders seine Erklärung zu Mt 3, 2. Das μετανοεῖτε, das durch poenitentiam agite zumeist wiedergegeben wurde, möchte er durch resipiscite übersetzen oder durch ad mentem redite, da μετανοεῖν eine nachfolgende Erkenntnis, eine Art „Klugheit der Toren“ bedeutete [3].

Gelegenheit zur Klage über die in der anfänglich einfachen Kirche aufgekommenen „Neuerungen“ gibt ihm Mt 11, 30. Die ursprüngliche Kirche sei durch menschliche Zutaten entstellt, manche Träumereien unbedeutender Männer seien neben die Glaubenssätze gestellt worden. Die Christen würden durch mehr Vorschriften belastet als die Juden [4].

Obwohl Erasmus im Gegensatze zu manchen Exegeten seiner Zeit sich in den Kirchenvätern umgesehen, verfährt er doch nicht bei der Berufung auf sie mit wünschenswerter Ge-

[1] Siehe darüber Bludau 50 ff.

[2] „Vult ille (Christus) communis esse omnium, qui sol est mundi. Non dignatur circumscribi loco, non includi titulis humanis, aut cultu ceraemoniisve.“ Annot. 102.

[3] Siehe darüber die lange Erklärung in Annot. in Matth. 3, 2. Seine vorgeschlagene Übersetzung hat auch Luther angenommen. Vgl. Leib, Begründliche Anzeigungen LXVIII ff.

[4] Dazu vgl. seine Auseinandersetzungen in Annotationes in Matth. 11, 30, 57. Beispiele ähnlicher Art siehe bei Bludau 55 ff. Rich. Simon, Hist. critique des comment. 56 ff.

nauigkeit, teils weil er sie zu flüchtig studiert hat, öfters auch bloß nach seiner Auffassung zitiert[1].

Aus diesen wenigen Bemerkungen geht hervor, daß auch von Erasmus' „annotationes" das Wort gilt, womit Bludau seinen theologischen Standpunkt überhaupt charakterisiert hat, wenn er sagt: das Ideal seiner Theologie sei möglichst große „Dehnbarkeit, Vielseitigkeit und Unbestimmtheit"[2].

§ 8.
Verbotene Druckwerke.

Wie aus dem Teile unseres Dekretes, das gegen die Buchdrucker gerichtet ist, hervorgeht, wollte das Konzil den Mißstand beseitigen, die heiligen Schriften und überhaupt Bücher religiösen Charakters ohne kirchliche Erlaubnis, anonyme und pseudonyme Drucke zu verbreiten.

Daß in dieser Beziehung um die Wende des 15. Jahrhunderts großer Mißbrauch getrieben wurde, zeigt eine Reihe kirchlicher und staatlicher Bestimmungen gegen Druckwerke, die geeignet waren, den Glauben zu gefährden oder der Reformation Vorschub zu leisten.

Alexander VI. sieht sich 1501 in der Bulle „Inter multiplices" genötigt, gegen Bücher und Traktate vorzugehen, die besonders in den deutschen Diözesen Köln, Mainz, Trier und Magdeburg in Umlauf gesetzt waren[3].

Ebenso wendet sich Leo X. auf dem Laterankonzil vom Jahre 1515 in ähnlichem Sinne mit der Bulle „Inter sollicitudines" an die Gesamtkirche und macht den Druck von der zuständigen kirchlichen Behörde abhängig[4].

Den päpstlichen Bestimmungen waren in einzelnen Ländern bereits die Bischöfe zuvorgekommen. Die Kölner Universität übt gegen Ende des 15. Jahrhunderts mit Ermächtigung des

[1] Vgl. Rich. Simon, Hist. critique des comment. 508.

[2] Über das Aufsehen und den teilweisen Widerspruch, die sich an die Ausgaben des Erasmus knüpften, schreibt Hermann von der Hardt: „ille annus omnium Erasmi rerum et periculorum scopus et centrum." (Historia litteraria Reformationis I, Francofurt. et Lipsiae 1717, 20.) Zum Ganzen vgl. auch die Urteile bei Hody 469; ebenso Berger, La bible au XVIe siècle 60 ff.

[3] Näheres hierüber bei Reusch, Index I 54.

[4] Ebd. I 56.

Erzbischofs das Zensorenamt aus[1]. In Augsburg verpflichten sich die Drucker unter Eid, nichts der Öffentlichkeit zu übergeben, was zur „Schmach und Schand" gereichen könnte[2].

Besonders gegen die reformatorischen Schriften wenden sich die Bulle „Coena Domini"[3] wie auch mehrere staatliche Verfügungen aus jener Zeit: in Deutschland das Wormser Edikt, das die ketzerischen Bücher, die Schriften Luthers besonders, oder anonyme Auszüge aus ihnen verbietet[4]; in England verschiedene Bestimmungen Heinrichs VIII.[5]; in den Niederlanden solche von Karl V. und Philipp II.[6]

Trotzdem mancherorts die Maßregeln mit großer Strenge durchgeführt wurden, konnte der Druck genannter Bücher nicht in allweg verhindert werden[7].

Schon im Jahre 1520 beklagt sich Leo X. dem Erzbischof Albrecht von Mainz gegenüber wegen eines Werkes von Hutten, das Schmähungen gegen den Heiligen Stuhl enthalte[8].

Gegen das Wormser Dekret verkauften nach dem Berichte des Cochläus die Buchhändler die lutherischen Schriften heimlich, während die Buchdrucker katholische Schriften nur ungern verbreiteten[9].

Ebenso waren in England trotz der bestehenden Präventivmaßregeln bereits bis zum Jahre 1529 85 Bücher erschienen, zumeist die reformatorischen Werke von Luther, Wessel, Ökolampadius usw., die der Zensur verfielen[10].

In den nördlichen Provinzen der Niederlande wurden ebenfalls verbotene Schriften Luthers und theologische Summen publiziert, die teilweise sogar mit einem harmlosen Titel geziert

[1] Dies ist bei manchen damals erschienenen Büchern vermerkt durch: permissum, examinatum etc. Vgl. Kirchhoff, Beiträge zur Geschichte des Buchhandels I (1851) 42.

[2] Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels VI 251.

[3] Über ihre Entstehung und Bedeutung siehe Reusch, Index I 71 ff.

[4] Der Wortlaut des Ediktes findet sich bei Le Plat III 116 ff.

[5] Reusch a. a. O. I 87 ff.

[6] Vgl. hierüber die näheren Angaben ebd. I 87 ff 98—146.

[7] Unter anderem berichtet zur Zeit Ecks der Prokanzler Hunger von Einkerkerungen. Ebd. I 85.

[8] Es ist das Buch De unitate ecclesiae etc., das aber einem gewissen Mönch Walram und dem nachmaligen Bischof von Naumburg zugeschrieben wird. Ebd. I 70 ff.

[9] Cochlaeus, De actis Lutheri a 1522 54 55.

[10] Reusch a. a. O. I 91.

waren. Besonders ist zu erwähnen eine glossierte Matthäusausgabe von dem Minoriten Pelt[1]. Wie wenig man der Druckvorschriften achtete, geht am besten aus den Indices hervor[2].

Nach den Indices der Sorbonne zu schließen, stand es in dieser Hinsicht in Frankreich nicht besser. Dort finden wir vom Jahre 1542 bis 1543 65 Schriftwerke deutscher und französischer Reformatoren angeführt, ein Beweis, wie wenig man der entgegenstehenden Verfügungen achtete[3].

Ein anderer Mißbrauch der Buchdrucker jener Zeit war die Verbreitung anonymer und pseudonymer Schriften oder solcher ohne Angabe des Druckortes. Auf diesem Wege glaubte man gedeckt zu sein gegen die Maßregelungen der Behörden[4].

Schon vor dem Jahre 1500 begegnen wir einer Reihe von lateinischen Bibelausgaben ohne Druckort und Druckjahr[5]; wobei allerdings böser Wille weniger im Spiel sein mag.

Auch eine Anzahl Schriften aus der religiösen Volksliteratur wie Postillen, Passionalien, Beichtspiegel, Wallfahrtsbücher usw., sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen[6].

Hauptsächlich aber kommen hier Literaturprodukte aus dem beginnenden 16. Jahrhundert in Betracht, die oft tendenziös, sarkastisch und frivol sind.

So erschien wohl um 1523 in den Niederlanden eine anonyme Summe der Theologie, die große Verbreitung fand[7], und

[1] Ebd. I 101.

[2] Für die niederländischen Indices vgl. die Verzeichnisse nach den Plakaten von 1526, 1529, 1540 ebd. I 99—113. Darunter finden sich u. a. Ausgaben der Heiligen Schrift, Annotationen zu derselben, häretische Schriften usw. Vgl. ebenso die Zusammenstellung des Löwener Index (ebd. I 113 ff), worunter sich 25 Bibelausgaben befinden.

[3] Im einzelnen vgl. die Ausführungen ebd. I 140—168.

[4] Über die Motive solcher Schriften siehe Weller, Falsche und fingierte Druckorte V. Eingehend handelt über die Gründe überhaupt, anonym und pseudonym zu schreiben, Christoph Milius, Bibliotheca anonymorum et pseudonymorum c. 1, p. 1 f 21. Daselbst sind auch die anonymen und pseudonymen Werke aus den verschiedenen Disziplinen verzeichnet.

[5] Über solche Bibelausgaben vgl. Le Long-Masch pars 2, vol. III, p. 65 ff. Dort sind auch die mutmaßlichen Drucker und Druckorte angegeben.

[6] Siehe darüber die Angaben bei Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche 80—86.

[7] Der Drucker Jan Zeverts van Leyden wurde 1524 zur Verbannung und Konfiskation verurteilt. Reusch a. a. O. I 102. Dort siehe Näheres über die Verbreitung dieser Schrift.

die Oeconomia christiana, die vermutlich schon 1520 verfaßt, aber erst nach der erwähnten Summe dem Druck übergeben wurde [1].

Dem Löwener Index zufolge kursierten auch verschiedene Pseudonyma, darunter eine Schrift Onus ecclesiae [2], die zuerst anonym, dann in einer Kölner Ausgabe pseudonym erschien; ferner Anmerkungen zu der Schrift des hl. Chrysostomus „De dignitate sacerdotali", die angeblich Firmianus Chlorus zum Verfasser hatte [3].

Auch in Frankreich waren anonyme Drucke keine Seltenheit.

Im Jahre 1543 erschien eine Schrift unter dem Titel „Alcoranus Franciscanorum" mit vorwiegend gehässigem Inhalt [4]. Sodann zensuriert die Sorbonne eine „Litaniae Germanorum", die nichts anderes als eine Travestie der Allerheiligen-Litanei darstellt [5].

Erwähnt sei noch das „Cymbalum mundi", das 1537 zu Paris, 1538 zu Lyon erschien und eine Verspottung des Heidentums sein wollte, von mancher Seite aber als ein Angriff gegen das Christentum aufgefaßt wurde [6].

Einer Reihe von Schriften aus dieser Zeit begegnen wir mit falschem und fingiertem Druckort; besonders sind es Werke, die in gehässiger und frivoler Weise religiöse Dinge behandeln.

Dazu gehört „ein Evangelium Pasquilly", das angeblich 1520 zu Rom gedruckt wurde und dessen Drucker sich mit dem Namen Philanton deckt [7].

Ein Jahr später taucht ein Dialog auf „zwischen einem Geistlichen und einem Schultheißen" über geistliche Mißstände. Als Druckort ist angegeben Schnersam am Kochersberg. Der Drucker nennt sich Wohlgemut [8].

[1] Weitere Angaben siehe bei Reusch, Index I 105.

[2] Der wirkliche Verfasser war Berthold Pirstinger, Bischof von Chiemsee (1508—1523). Ebd. I 124.

[3] Ebd. I 124.

[4] Vgl. ebd. I 163 ff.

[5] Über dieses Werk und die am Schluß angefügte „lamentatio" siehe ebd. I 165 ff.

[6] Hierzu vgl. den Index der Sorbonne ebd. I 166 ff. Daselbst sind noch andere Werke ähnlicher Art angeführt.

[7] Weller, Falsche und fingierte Druckorte 1.

[8] Vermutlich erschien die Schrift zu München. Ebd. 1.

Zu derselben Zeit treffen wir ein Passionale Christi, das in Grünenberg gedruckt sein will, tatsächlich aber in Wittenberg bei Cranach erschien.

Zum Schlusse sei noch eine Klageschrift evangelischer Geistlicher über die Reformation in Augsburg angeführt. Sie erschien zu Erfurt, während als Druckort „Lumbitsch auf dem Federmark“ angegeben ist[1].

[1] Ebd. 3.

Zweiter Teil.

Das Konzil von Trient und die Mißbräuche der Heiligen Schrift, soweit sie das Dekret betreffen.

Erstes Kapitel.

Vorverhandlungen.

§ 9.

Die abusus im Zusammenhange mit der Kanonfrage.

Als nach langen Vorbereitungen und Verzögerungen endlich die Trienter Kirchenversammlung zustande gekommen war, die nach Galante[1] eine ganz neue Periode in der Geschichte der Menschheit einleiten sollte, waren von allen Seiten, zumal aus den besonders interessierten Kreisen, die Blicke mit Besorgnis auf die Tätigkeit der abendländischen Synode gerichtet[2].

Da weder die Indiktions- noch die Ernennungsbulle der Legaten eingehendere Bestimmungen über den äußeren Geschäftsgang enthielt, so mußten naturgemäß nach der feierlichen Eröffnung (13. Dezember 1545) zunächst jene Punkte erledigt werden, die ein geregelter Fortschritt der Verhandlungen zur Voraussetzung hatte. Indes wurde nicht ein für allemal ein Programm festgelegt, das keine Abänderungen mehr erfahren und sich bis ins Detail restlos abwickeln sollte, vielmehr war die ausgebildete Geschäftsordnung ein Produkt der Entwicklung und das Resultat der Praxis. Vorerst galt es nur, die notwendigen Grundlinien zu ziehen, die aber, wie auch Hefner betont, keineswegs spätere Modifikationen ausschlossen, ja sie sogar forderten. Darin ist auch teilweise der Grund zu suchen für die anfäng-

[1] Kulturgeschichtliche Bilder aus der Trienter Konzilszeit 1.

[2] Bestimmend für die Verzögerung des längst ersehnten Konzils war vor allem der verschiedene Standpunkt des Papstes und des Kaisers in der Konzilsfrage. Vgl. dazu Pastor, Geschichte der Päpste V 529 ff.

liche Unsicherheit bei den Verhandlungen und für manche harten Auseinandersetzungen der Konzilsväter und der Legaten[1].

Nachdem die Frage über Sitz und Stimme auf dem Konzil nicht ohne Schwierigkeiten dahin erledigt worden war, daß außer den Bischöfen den drei anwesenden Äbten als Vertretern ihrer gesamten Kongregation ein „votum decisivum" zuzuerkennen sei, und die Präsidenten nicht ohne Widerspruch das Vorschlagsrecht für sich allein beansprucht hatten, da wurde eine Frage aufgerollt, die, wie leicht vorauszusehen war, die gegensätzlichen Meinungen in hellem Licht erscheinen ließ[2].

Es handelte sich darum, in welcher Reihenfolge die einzelnen Materien zur Verhandlung kommen sollten. In Rom wünschte man, daß die dogmatischen Fragen in den Vordergrund gestellt würden, der Kaiser und die kaiserlich Gesinnten glaubten, daß man mit den Reformfragen beginnen müsse. Diese zwei schroff sich gegenüberstehenden Standpunkte erhielten schließlich in dem Abkommen, Dogma und Reform gleichzeitig zu behandeln, einen friedlichen Ausgleich.

Durch diesen Kompromiß glaubten die Legaten in der kritischen Lage am besten die Interessen des Heiligen Stuhles zu wahren[3]. In der sichern Erwartung, ihr Vorgehen werde in Rom Billigung finden, hatten sie auf 1. Februar eine Plenarversammlung anberaumt, um über das Dekret zu beraten, dessen Inhalt genannter Beschluß bilden sollte.

Da aber traf zur allgemeinen Überraschung ein Schreiben des Inhaltes ein, der Heilige Vater hege den Wunsch, daß die Sache nach seinem Sinne geregelt werde, d. h. er bestand auf Priorität der Dogmen. Unter keinen Umständen konnte somit das geplante Dekret zur Publikation kommen. Die Väter mit

[1] So wußten es die Spanier in ihrem Mißtrauen durchzusetzen, daß bei der Eröffnungssitzung das Mandat der Legaten zur Verlesung kam. Vgl. Hefner, Die Entstehungsgeschichte 65.

[2] Näheres über Stimmberechtigung, die Zulassung der Äbte und das Recht der Konzilspräsidenten siehe: Conc. Trident. I 88 ff. Ebenso Hefner 68 ff, woselbst sich eine klare Angabe über die Geschäftsordnung überhaupt befindet. Ausführlich über diesen Gegenstand handelt auch eine anonyme Schrift: „Die Geschäftsordnung des Konzils von Trient. Aus einer lateinischen Handschrift des vatikanischen Archivs zum erstenmale genau und vollständig in deutscher Sprache ans Licht gestellt." Wien 1871.

[3] In diesem Sinne schrieben die Legaten 2. Februar nach Rom und Cervino 4. Februar an Farnese. Druffel, Mon. Trid. N. 321, p. 363 u. N. 324, p. 371.

der eingelaufenen Weisung bekannt zu machen, mußte den Legaten höchst peinlich erscheinen, da das Vorgefallene wenigstens bei der reformfreundlichen Richtung Zweifel an einer ernstgemeinten Reform überhaupt wachrufen konnte. Doch auch in dieser ernsten und schwierigen Situation fanden sie sich zurecht[1].

Kurz nach der denkwürdigen Kardinalskonferenz vom 31. Januar traf in Trient von Rom abermals ein Schreiben ein mit der Weisung, besagtes Dekret könne inhaltlich zur Geltung kommen, von der formellen Publikation in der dritten Sessio solle aber Abstand genommen werden[2].

Es war vorauszusehen, daß in der auf den 3. Februar anberaumten Generalversammlung manches harte Wort fallen werde, daß die Legaten den am 22. Januar gefaßten Beschluß eigenmächtig unterdrückten. Aber der Kardinal del Monte, der über ein vorzügliches diplomatisches Geschick verfügte, wußte die Mehrzahl der Prälaten damit zu beschwichtigen, daß Dogma und Reform gleichzeitig zur Verhandlung kommen sollten, wenn man auch aus triftigen Gründen von einem diesbezüglichen formellen Dekret absehen müsse[3]. So wurde am 4. Februar die dritte feierliche Sitzung ohne das geplante Dekret gefeiert, das die Legaten in den letzten Tagen in einen Knäuel von Schwierigkeiten und Verlegenheiten gebracht hatte.

Am 8. Februar, auf der ersten Generalversammlung nach der dritten Sessio, suchte der erste Präsident das Vorgehen der Legaten mit dem Hinweise zu rechtfertigen, auf das erwartete Dekret könne man leicht verzichten, da ja sein Inhalt nunmehr doch zur Durchführung kommen solle[4]. Im Anschluß hieran

[1] Darüber liegen drei Berichte vor. Nach dem ersten wurde die festgesetzte Kongregation ohne das Dekret, nach Massarelli gar nicht abgehalten. Der pikanteste Bericht stammt von Laurent de la Prée (Pratanus), dem Sekretär des Kardinals Madruzzo. Über die ganze Frage vgl. die interessanten Ausführungen bei Merkle: Hist. Jahrbuch 1910, 378.

[2] Wenn dieser wichtige Brief auch nicht mehr vorhanden ist, so läßt sich sein Inhalt doch aus dem Schreiben eruieren, das die Legaten am 4. Februar an Farnese schickten. Vgl. auch hiezu die Auffassung bei Pallavicini II, c. 7, p. 16.

[3] Monte, der die Prälaten nicht mit den Vorgängen der letzten Tage bekannt machen konnte, begründete das Vorgehen der Präsidenten mit der ganz allgemeinen Bemerkung: „hoc non sine maxima causa fuisse.“ Conc. Trid. I 26.

[4] Vgl. ebd. I 28. Ebenso kommt hier Monte auf den umstrittenen Titel der Synode zu sprechen; vgl. auch hierzu ebd. V (acta) 3.

macht er die Konzilsväter mit den Gegenständen bekannt, denen man zunächst seine Sorgfalt zuzuwenden gedachte.

Im Bewußtsein der großen Bedeutung der Heiligen Schrift für das gesamte Glaubensleben, hielt es der Kardinallegat am zweckmäßigsten, wenn die Synode gleichsam als grundlegende Arbeit sich zuerst mit den Büchern der Heiligen Schrift befasse. In der klaren und bestimmten Feststellung des Kanon sollten die Gegner auf die untrügliche Glaubensquelle hingewiesen, die Gläubigen selber, die im Laufe der Zeit am Evangelium irre geworden waren, befestigt werden[1]. Es lag nahe, nachdem die „Schriftfrage" einmal berührt war, auch die Mißbräuche, die sich um die heiligen Bücher gebildet hatten, jetzt schon ins Auge zu fassen, denn es waren ja zwei Punkte, die sich gegenseitig forderten und sich bedingten, wollte man nicht lückenlos die gesamte „Schriftfrage" erledigen.

Als daher der präsidierende Legat die Väter über die Kanonfrage kurz orientiert hatte; ermahnte er sie, auf die kommende Generalversammlung auch die Mißbräuche zu prüfen, die mit der Heiligen Schrift irgendwie im Zusammenhang stünden. Es ist wohl denkbar, daß der Kardinal del Monte schon bestimmte abusus im Auge hatte; wenn aber seine Ermahnung gleichwohl in allgemeiner, unbestimmter Fassung ergeht, so wollte er vermutlich einer freien Aussprache der Väter nicht vorgreifen[2].

Mit dem in dieser Kongregation gefaßten Arbeitsplan machten am Tage darauf die drei Legaten die einzelnen Klassen bekannt[3]. Und in der classis, die sich um den zweiten Präsidenten, den Kardinal Cervino, konstituierte, wurde schon ganz eifrig debattiert, ob die heiligen Schriften einfachhin wie in früheren

[1] Über die Tragweite dieser Arbeit sagt Monte: „Scient omnes quibus armis uti velimus contra adversarios nostros, et nostri, quorum aliqui debiles sunt et adeo titubantes, ut iam nec evangeliis quidem ubique plenam fidem adhibeant, confirmabuntur." Ebd. I 28.

[2] Das Tagebuch des Severolus berichtet zwar nicht ausdrücklich, daß hier schon die abusus erwähnt wurden, bestätigt aber ist es in den Akten. Vgl. ebd. V 3.

[3] Neben den Generalversammlungen gab es anfänglich noch Partikularversammlungen (classes), denen je ein Legat präsidierte. Durch sie hoffte man den allgemeinen Geschäftsgang vereinfachen zu können. Da sie sich aber nicht bewährten, ließ man später von ihnen ab. Vgl. hierzu ebd. I 28 29 sowie Geschäftsordnung des Konzils von Trient 75 ff.

Synoden angenommen werden oder ob die Rezeption durch Gründe gestützt werden solle[1]. Wenn man auf die abusus nicht weiter einging, vielleicht nicht eingehen konnte, da die Kanonfrage ja im Vordergrunde stand, so ist doch insofern ein gewisser Fortschritt zu verzeichnen in unserer Frage, als die Legaten in ihren Versammlungen die Mißbräuche näher präzisierten. Sie hatten, wie aus ihren Propositionen ersichtlich ist, besonders die Mißstände im Auge, die mit der Verkündigung des göttlichen Wortes verknüpft waren[2].

Auf den 12. Februar war eine Generalversammlung einberufen. In seinen einführenden Worten führt der erste Präsident aus, wie die Kirche die Offenbarung, die hinterlegt ist in der Heiligen Schrift und in der Tradition, zu vermitteln hat; darum erscheint es ihm angemessen, nachdem bereits in der dritten Sitzung die feierliche Rezitation des Glaubensbekenntnisses stattgefunden hat, die beiden Glaubensquellen eingehender zu betrachten. Im Anschluß daran wird auch die Behandlung der Mißbräuche wieder in Aussicht gestellt. Und zwar begnügt sich der erste Präsident nicht damit, sie in ganz unbestimmter Weise zu erwähnen, sondern sie werden kurz charakterisiert als Mißbräuche beim Übersetzen der Heiligen Schrift, beim Predigen und Lehren[3]. Indes zogen sich die Debatten über die Art und Weise der Aufnahme der einzelnen Bücher der Heiligen Schrift so lange hin, daß die „Mißbräuche" auch in dieser Versammlung nicht weiter zur Sprache kamen[4].

§ 10.

Vorrang der Tradition.

Wie aus unsern Ausführungen ersichtlich ist, war bisher in der Abususfrage nichts Namhaftes geschehen. Im wesentlichen hatte man sich darauf beschränkt, gelegentlich darauf hinzu-

[1] Die näheren Ausführungen finden sich in Conc. Trid. V 4 ff.

[2] Ebd. V 4. Dieser Mißbrauch spielte schon eine Rolle auf der Synode zu Konstantinopel (692). Vgl. hierzu den 19. Kanon ebd. V 4 annot. 1.

[3] . . . si qui abusus tum in vertendo ipsas scripturas, tum etiam si videbitur in docendo et praedicando illas. . . . Ebd. V 30.

[4] Es handelte sich vor allem darum, ob die Schriften einfachhin (simpliciter) angenommen werden sollten oder mit einer Begründung. Siehe hierüber die Ausführungen ebd. I 31 ff.

weisen, daß man auch den Mißbräuchen, die mit der Heiligen Schrift verknüpft erscheinen, seine Aufmerksamkeit zuwenden müsse.

Nun war man aber im Laufe der Verhandlungen über die Heilige Schrift klar geworden, daß man neben der einen Glaubensquelle, der Heiligen Schrift, auch die andere, die Tradition, gebührend berücksichtigen müsse, da ja beide in einer unlösbaren Verbindung stehen. Daher war man vor die Frage gestellt: Sollen die schon mehrfach berührten abusus zuerst erledigt werden, oder ist der Tradition die Priorität zuzuerkennen?

Der Entscheidung dieser Frage waren die Klassenversammlungen gewidmet, welche die Legaten auf den 18. Februar anberaumt hatten. Im Interesse einheitlichen Vorgehens hatten sie sich bereits am Tage zuvor bei dem zweiten Konzilspräsidenten zu einer privaten Besprechung und zur kurzen schriftlichen Fixierung der morgigen Tagesordnung eingefunden[1].

Nach den lebhaften Debatten in der Versammlung Cervinos zu schließen, scheint den Vätern die genannte Proposition nicht überraschend gewesen zu sein. Der gelehrte Anton Filheul[2], Erzbischof von Aix, erweist zunächst an einigen Beispielen die Bedeutung der apostolischen Tradition, zugleich ist er sich auch der Tragweite der Mißbräuche bewußt, die mit der Heiligen Schrift im Zusammenhang stehen. Infolgedessen scheint es ihm sachgemäß, beide Punkte zur gleichen Zeit zu verhandeln. Allein seine Auffassung wurde von niemand geteilt[3]. Es konnte sich somit lediglich nur darum handeln, ob man zuerst die Erblehre in Angriff nehmen solle oder die abusus. Für die Fortsetzung der Beratungen in jenem Sinne mußte die Auffassung von der Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition als den beiden Glaubensquellen sprechen; letzteres Verfahren schien die Tatsache nahe zu legen, daß die abusus schon einige Male auf das Programm gesetzt waren, aber bisher nie zur Verhandlung kommen konnten.

---

[1] Den Wortlaut des Programms siehe ebd. I 481.

[2] Sein eigentlicher Name war Anton Imberti, aus Verehrung für seinen Vorgänger änderte er aber seinen Namen. Hefner, Entstehungsgeschichte 38. Er ließ ein „Summarium“ des Konzils für den französischen König anlegen. Nähere Angaben finden sich in Conc. Trid. I 230.

[3] „Ab utroque, scilicet a traditionibus et ipsis abusibus, iunctim incipiendum suasit.“ Ebd. I 483.

Vor diese Entscheidung sah man sich gestellt.

Zu Gunsten der Tradition sprach Hieronymus Beccadelli, Bischof von Syrakus[1]. Sein Vorschlag, der Erblehre den Vorrang einzuräumen, wird bedingungslos von Markus Vigerio[2], Bischof von Sinigaglia gebilligt. Auch die Mehrzahl der andern Väter vertritt im wesentlichen denselben Standpunkt, während sie in der Motivierung ihrer Ansichten teilweise auseinandergehen[3].

War einmal die Traditionsfrage aufgerollt, und war man sich über ihre Tragweite und ihre Stellung klar geworden, so stand zu erwarten, daß sie eine deutliche Prägung erfahren mußte. Das scheinen die Gedankengänge des Bischofs von Feltre, Thomas Campeggios[4], gewesen zu sein. Außer der Schrift und den apostolischen Überlieferungen kennt er noch andere kirchliche Traditionen. Diese, so meint er, müßten zuerst zur Behandlung kommen, dann erst könne man gegen die „Mißbräuche" Stellung nehmen. Für Petrus Bertano[5], Bischof von Fano, einen Mann von hervorragender theologischer Bildung, schien es eine ausgemachte Tatsache zu sein, daß Schrift und Tradition gemeinsam zu erledigen seien. Daher ist er der schwebenden Frage vorausgeeilt und machte bereits Vorschläge zu dem Dekrete, das sich auf die Rezeption der Schrift und der Tradition beziehen sollte[6].

Daß, wie wir oben schon betonten, nach einer eingehenden Prüfung die Traditionsfrage eine Vertiefung erfahren und dadurch die ganze Sache in ein anderes Licht gestellt werden mußte, geht deutlich aus dem Gutachten des Bischofs Johannes

[1] Er entstammte demselben Geschlechte wie der Humanist Anton Beccadelli. Vgl. hierzu den Artikel in KHL 531.

[2] Markus Vigerio della Rovere war ein Verwandter Sixtus' IV. und Julius' II. sowie der Neffe des gleichnamigen Kardinals. Hefner, Entstehungsgeschichte 40. KL XII 950.

[3] Über die einzelnen Ausführungen siehe Conc. Trid. I 484; V 10.

[4] Er war ein tüchtiger Kanonist und wohnte als Apostolischer Legat dem Religionsgespräch von Worms (1540) bei. Über seine schriftstellerische Tätigkeit siehe Hefner a. a. O. 40.

[5] Geboren zu Nonantula, trat er zu Modena in den Dominikanerorden. Später hielt er zu Mantua auf Veranlassung des Kardinals Herkules Gonzaga Vorlesungen über die Briefe des hl. Paulus. Ebd. 45; ebenso QuF II (1899) 168.

[6] Conc. Trid. I 484.

Fonseca[1] von Castellamare hervor. Er hebt besonders darauf ab, daß neben den „abusus circa sacram scripturam“ auch solche circa traditiones zu unterscheiden seien. Demgemäß meint er, wäre es in der Natur der Sache begründet, die Schriftfrage und die Mißbräuche der Schrift zu erledigen, um sodann zur Erblehre und den mit ihr verknüpften abusus überzugehen[2].

Auch Seripando[3], der General der Augustinereremiten, legt großes Gewicht auf die zwei Arten von Mißbräuchen, beide aber sind nach seiner Auffassung so nahe miteinander verwandt, daß es ihm begründet erscheint, vorerst Schrift und Tradition zu persolvieren und dann ihre gegenseitigen Mißbräuche einer Prüfung zu unterziehen[4].

Der Servitengeneral Augustinus Bonuccio[5] möchte vorerst die Traditionsfrage auf sich beruhen lassen. Vor allem, so führt er aus, sei es geboten, den Begriff „heilige Bücher“ genau zu umgrenzen. Es wäre in diesem Zusammenhange klarzulegen, welcher Charakter den Dekretalen der Päpste, den Kanones der Apostel und den allgemeinen Konzilien zuzuerkennen sei. Erst wenn diese Frage entschieden sei, dann sei an die abusus, die sich um die Bücher gruppiert hätten, zu denken[6].

[1] Er ist einer der vier Bischöfe aus dem Königreich Neapel, die von Karl V. zum Konzil gesandt wurden. Ebd. I 199.

[2] Während Fonseca einen Unterschied zwischen den abusus der Schrift und der Tradition konstatiert, besteht Seripando auf ihrer Ähnlichkeit. Ebd. I 484.

[3] Hieronymus Seripando, aus einer vornehmen Familie zu Neapel geboren, besaß hervorragende theologische und philologische Kenntnisse, die ihn besonders zur lebhaften Beschäftigung mit der Bibelfrage auf dem Konzil geeignet erscheinen ließen. Besonders bestrebt war er um die Herstellung eines guten Bibeltextes. Von seinen zum größten Teil ungedruckten Werken sind zu nennen: Comment. in epistolas S. Pauli ad Gal.; Comment. in epist. S. Pauli ad Romanos. Näheres über diese wichtige Persönlichkeit, die leider noch keinen Biographen gefunden, siehe KHL II 2063; KL XI 194 195.

[4] Sein Gutachten faßt er in folgende Worte: „Tantam enim conformitatem abusus, qui . . . ut sacris libris et traditionibus absolutis duo illa abusuum genera simul pertractari valeant.“ Conc. Trid. I 484. Ebenso ebd. V 11.

[5] Er kam am 12. Mai 1545 in Trient an. Ebd. I 186. Soto beschuldigte ihn später der Häresie. Darüber siehe ebd. I 535.

[6] Ebd. I 484.

Vermutlich ward dieser Gesichtspunkt durch Alfons de Castro, den Prokurator des Kardinals Pachecco, angeregt[1]. Dieser spanische Theolog möchte vor den abusus eine andere, prinzipielle Frage zur Entscheidung bringen, die Autorität der Kirche. Sie ist von solcher Tragweite, wie aus der Praxis zu ersehen ist, daß nach seiner Überzeugung nach der Schrift und Tradition zunächst die Autoritätsfrage zu regeln ist[2]. Vereinzelt steht der Prokurator des Kardinals Otto Truchseß von Augsburg mit seiner Ansicht da[3]. Er stellt die Mißbräuche in den Vordergrund, aber nicht aus sachlichen, sondern aus formellen Gründen. Man solle, das war seine Meinung, das angekündigte Programm mit Konsequenz abwickeln.

Hingegen hält der Bischof von Astorga[4], Didakus de Alaba, die Mißbräuche nicht für so wichtig, daß sie die gesamte Kongregation beschäftigen sollen. Mit Rücksicht auf die vielen andern und wichtigeren Aufgaben, die das Konzil zu lösen hat, ist es zweckmäßiger, die Tradition und sämtliche abusus einer Theologenkommission zu überlassen, um sich um so intensiver mit andern Punkten befassen zu können[5].

Die Mehrzahl der Prälaten, so konnte Cervino am Schluß der Debatte feststellen, war dafür, unter allen Umständen zuerst die Tradition in Angriff zu nehmen. In welcher Weise nun die Beratungen weiter geführt werden sollten, das hing von dem Resultat der beiden andern Partikularversammlungen ab. In jedem Falle war man vor eine Alternative gestellt, die unter Umständen peinlich werden konnte[6].

[1] Alfons de Castro, der Theolog des Kardinals Pachecco, wurde von Philipp II. nach Trient geschickt. Zeugnis für seine wissenschaftliche Bildung gibt besonders sein Werk Adversus haereses (1534); er galt zugleich auch als gefeierter Prediger. Näheres siehe in KHL I 137; ferner KL II 2034.

[2] Vermutlich steht die Äußerung Castros in Zusammenhang mit dem Diktum, das der Bischof Thomas Sanfelice (Conc. Trid. I 480) getan. Vgl. auch ebd. V 14 annot. 2.

[3] Claudius Jajus, einer der ersten Gefährten des hl. Ignatius, hielt in Regensburg Vorlesungen über die Briefe des hl. Paulus. Vgl. auch Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Freiburg 1907, 15 ff. Über seine Werke siehe O. Braunsberger, B. Pet. epist. et acta I 415 ff.

[4] Er kam am 23. Juli 1545 zu Trient an. Conc. Trid. I 224.

[5] „. . . cuperet, et traditiones et abusus per theologos minores tractari, et a synodo ad alia maiora et graviora tractanda procedi.“ Ebd. V 11. Schon hierin kann man eine Anregung zu der späteren Kommission erblicken.

[6] Im einzelnen vgl. über die geschickten Ausführungen Cervinos ebd. I 484 485.

Stellte man die abusus in den Vordergrund, dann konnte es den Anschein erwecken, als erkannte man die Bedeutung der Tradition nicht; gab man der Tradition den Vorzug, so konnte die reformfreundliche Partei leicht auf den Gedanken kommen, man suche der Reform überhaupt mit Ängstlichkeit aus dem Weg zu gehen.

Diese Schlußfolgerung konnte auch der präsidierende Kardinal sich nicht verhehlen, darum ermahnt er vor Schluß der Versammlung die Väter, beide Fragen bei sich zu prüfen, damit sie nicht unvorbereitet wären, was immer für eine der beiden Materien auf der allgemeinen Versammlung proponiert würde.

Auch in den beiden andern Klassen war eine große Meinungsverschiedenheit zu Tage getreten, was die Legaten zu reiflicher Überlegung des „modus procedendi" bestimmen mußte. Gesetzt auch den Fall, die Allgemeinheit sei für die Tradition, so konnte doch die ganze Stimmung umschlagen, wenn der Kaiser sich für die Reform ausspricht[1].

In dieser peinlichen Verlegenheit, wo übereiltes Vorgehen die verhängnisvollsten Konsequenzen nach sich ziehen konnte, halten es die Legaten für angebracht, die anwesenden Theologen um ihre Meinung zu fragen. Gleichzeitig werden der Kardinal Madruzzo von Trient und Pachecco von dem Vorhaben verständigt[2]. Hatte ihr Plan die Billigung dieser kaiserlich gesinnten Kirchenfürsten gefunden, dann war ja von vornherein eine gewisse Garantie geboten, daß ihr Vorgehen günstiger modifiziert wurde[3].

So versammelten sich mit Gutheißung genannter Prälaten am 20. Februar die Theologen, um über den Stand der schwebenden Frage ihr Votum abzugeben. Die Versammlung, die von vierundzwanzig teils gefeierten Theologen besucht war, wie von Ambrosius Catharinus, Alfons de Castro, Hieronymus Oleaster usw., tagte ziemlich lange und zeigte, wie mannigfach die Ansichten dieser Fachmänner über den fraglichen Punkt

[1] In diesem Sinne hatte Cervino am 18. Februar an Farnese geschrieben. Vgl. Druffel, Monumenta Trid. 390, Nr 344.

[2] Christoph Madruzzo, dessen Obsorge die Konziliaren anvertraut waren, war der Führer der kaiserlichen Partei; sein Gesinnungsgenosse war der Kardinal Petrus Pachecco, Bischof von Jaén. Über beide Persönlichkeiten siehe Hefner, Entstehungsgeschichte 36 37.

[3] Zumeist wandten sich die Legaten vor Inangriffnahme wichtiger Angelegenheiten zuerst an diese einflußreichen Kirchenfürsten.

waren. Darin stimmte jedoch die Mehrzahl überein, daß man mit der Tradition beginnen und sie zugleich mit der Heiligen Schrift annehmen solle[1].

Nachdem die Legaten durch das Gutachten der Konzilstheologen über die allgemeine Stimmung orientiert waren, konnten sie auch der ganzen Traditionsfrage eine bestimmtere Formulierung geben, womit indirekt auch die abusus eine Verschiebung erfuhren[2].

Im Laufe der Verhandlungen hatte sich herausgestellt, daß die Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition als die herrschende Auffassung zu gelten hatte. In dieser Erkenntnis machten die drei Präsidenten in den auf 23. Februar einberufenen Klassen ihre Propositionen, deren Kernpunkt der war, es möchte aus der Mitte der drei Partikularversammlungen eine Kommission zur Abfassung des Dekretes gewählt werden, welches sich auf die Heilige Schrift und die Tradition beziehe. Fand dieser Vorschlag Anklang, so mußten die abusus vorläufig in den Hintergrund treten. Und in der Tat konnte Cervino am Schlusse seiner Versammlung konstatieren, daß er der Hauptsache nach Anklang gefunden[3].

Dagegen wurde bei den Mißbräuchen keine vollständige Einigkeit erzielt. Hatte sich die Mehrzahl für den Vorrang der Tradition ausgesprochen, so mußte es doch fast als selbstverständlich erscheinen, hernach unmittelbar an die abusus heranzutreten, auf die man bisher so oft zu sprechen kam. Allein der Bischof von Astorga hält es für ratsam, auch dann noch nicht zu den Mißbräuchen Stellung zu nehmen. Nach seiner Ansicht kann davon erst am Schlusse des Konzils die Rede sein. Die Beschäftigung mit dieser Frage zu Beginn der Synode, so motiviert er seine Sonderansicht, muß in den Augen der Protestanten eine Verurteilung der eigenen Sache bedeuten oder zum wenigsten Mißtrauen erwecken[4].

[1] Die Namen der einzelnen Theologen finden sich Conc. Trid. V 12. Es sind die sog. „theologi minores", denen der Zutritt zu den eigentlichen konziliaren Verhandlungen nicht gestattet war. Über ihre Stellung auf dem Konzil überhaupt siehe Die Geschäftsordnung des Konzils von Trient 77 ff.

[2] Über den subjektiven Bericht des Sarpi über die Theologenversammlungen vgl. die Kritik von Ehses. Danach fehlt Sarpi jeder Beleg für seine Behauptungen, besonders über die beiden Theologen Lunellus und Marinarius. Conc. Trid. V 11 annot. 4.

[3] Ebd. I 492.

[4] Vgl. seine Ausführungen ebd. I 491.

Diesem Einwand sucht der Augustinereremitengeneral die Spitze zu brechen mit dem Hinweise, wenn auch manches Verbesserungsbedürftige in der Kirche sich findet, so muß eine ehrliche Kritik stets bedenken, daß es nicht Mißstände sind, die in der Natur der Sache begründet sind, sondern in der menschlichen Schwäche und Unzulänglichkeit.

Das Resultat, zu dem man in den Partikularversammlungen gekommen war, wurde in der nächsten Generalversammlung (26. Februar) proponiert, geprüft und gutgeheißen. Es wird die Kommission zur Ausarbeitung des geplanten Dekretes gewählt und als nächster Punkt der Geschäftsordnung die endgültige Inangriffnahme der abusus in Aussicht gestellt, und damit traten die Mißbräuche in den Vordergrund der Verhandlungen [1].

[1] Über die Zusammensetzung der Kommission vgl. ebd. I 496.

Zweites Kapitel.

Die abusus im Vordergrunde.

§ 11.

Abusus und Heilmittel.

Del Monte hatte auf der letzten Generalversammlung die Väter mit der Aufforderung entlassen, eine orientierende Umschau über die Mißbräuche in Betreff der Heiligen Schrift und der apostolischen Traditionen zu halten, damit in der künftigen Versammlung darüber beraten werden könne.

Wie bisher wurde die Materie zunächst den Partikularversammlungen unterbreitet. Ohne Zweifel war es den Legaten sehr erwünscht, daß endlich die abusus auf die Tagesordnung kamen; bildeten sie ja doch gewissermaßen einen Teil der Reform, nach der immer wieder Stimmen laut wurden und die die Legaten immer wieder hinauszuschieben suchten, weil sie den heikelsten Punkt bildete [1].

Darum ist es auch leicht verständlich, wenn Cervino in seiner „classis" mit einer gewissen Genugtuung konstatiert, nachdem Schrift und Tradition erledigt seien, solle nun zum reformatorischen Teil übergegangen werden.

Daß anderseits die Väter nicht unvorbereitet an den Beratungsgegenstand herantraten, folgt aus der gründlichen Darstellung der Mißbräuche und deren Heilmittel.

Nachdem der Erzbischof von Aix eingangs die Mißbräuche überhaupt nach ihrem Wesen und ihren Erscheinungsformen gekennzeichnet hat, geht er in einem eingehenden Referat zu deren Klassifizierung über. Nach seinen Ausführungen kommen in vorliegender Frage vier Arten von abusus in Betracht:

[1] In dem an Farnese gerichteten Schreiben (18. Februar 1546) gibt Cervino der Hoffnung Ausdruck, die Beschäftigung mit den abusus, zumal wenn man die Mißbräuche im Predigtwesen ins Auge fasse, müsse ein empfehlendes Moment für die Reformarbeit des Konzils sein. „Il qual capo (purgare gli abusi) per essere parte della reformazione, non solo non dispiacerà, ma piacerà a tutti universalmente." Druffel, Monumenta Trid. 391, Nr 344. Im gleichen Sinne schreiben die Legaten am 27. Februar an Farnese. Ebd. 396, Nr 350.

Mißbräuche hinsichtlich der Bibelausgaben und Übersetzungen, Mißbräuche bei Interpretation der Heiligen Schrift, Mißbräuche von seiten der Buchdrucker und Mißbräuche im Predigtwesen[1].

Bei den Bibelausgaben ist vor allem der mannigfache und zum Teil korrumpierte Text zu beklagen, ein Übelstand, dem nur dadurch abgeholfen werden kann, daß die Korrektur geeigneten Männern anvertraut wird. In Anbetracht der beiden Sprachen der Heiligen Schrift muß die entsprechende Kommission aus Theologen bestehen, die über die nötigen philologischen Kenntnisse verfügen. Große Dienste hierbei werden alte, hebräische, griechische und lateinische Texte leisten, die eine gewisse Garantie für Korrektheit beanspruchen könnten[2].

Auch alte Übersetzungen müssen zum Vergleiche herangezogen werden, nicht etwa, um der Arbeit des hl. Hieronymus den Wert abzusprechen, sondern um fragliche und korrumpierte Stellen besser sanieren zu können[3].

Die Schriftauslegung krankt daran, daß sie in den Händen solcher liegt, die hierzu nicht qualifiziert erscheinen und infolge mangelhafter Vorbildung das Wort Gottes verdrehen. Daher ist es ein dringendes Erfordernis, zunächst den „sensus catholicus" klarzustellen und nicht allen die Exegese anzuvertrauen; bei denen, die in Betracht kommen, nicht nur auf die Gelehrsamkeit, sondern auch auf Frömmigkeit und kirchlichen Sinn zu schauen[4].

Dem Unwesen und den Übergriffen der Buchdrucker ist durch Strafen zu steuern. Es ist unstatthaft, Bibeln ohne Erlaubnis zu drucken oder bei sich zu behalten und zu ge-

[1] Conc. Trid. I 500 ff; V 22 ff. Filheul hatte sein Referat schriftlich fixiert.

[2] Die Vorschläge, die dieser gelehrte Erzbischof machte, sind insofern von Bedeutung, als er schon erkannte, daß eine richtige Textvergleichung besonders auf möglichst alte Texte rekurrieren müßte. Wenn Filheul die varietas editionum besonders betont, so können wir auf Grund mehrerer Vulgataausgaben vor 1500 konstatieren, daß wenigstens bei den Vulgataausgaben die Varianten nicht so erheblich sind. Vielleicht aber befürchtete man im Laufe der Zeit eine immer größere Verwirrung, gegen die der Referent Stellung nehmen wollte.

[3] Auch den kritischen Wert der Übersetzungen hat Filheul richtig erkannt.

[4] „Sint (interpretatores) necdum docti sed etiam probi et catholici." Conc. Trid. I 500.

brauchen[1]. Sollte man es für angebracht halten, dem Volke die Heilige Schrift in der Muttersprache zugänglich zu machen, so soll es durch geeignete Männer und unter ähnlichen Einschränkungen wie bei der lateinischen Ausgabe geschehen. Zwar verspricht sich Filheul von der Übersetzung in die Landessprache keinen Nutzen; im Gegenteil, dadurch, so meint er, werde leicht die Willkür in Auffassung des Gotteswortes gefördert. Die Laien sollen sich mit der Predigt begnügen[2].

Die Buchdrucker müssen auch dahin kontrolliert werden, daß sie den Bibelausgaben nicht eigenmächtig Anmerkungen oder Randglossen beifügen, die nicht vorher von geeigneter Stelle gutgeheißen sind. Unkirchliche und anstoßerregende Zusätze sind durch entsprechende Maßnahmen zu ahnden. Und damit die straflichen Bestimmungen nicht der Vergeßlichkeit anheimfallen, sollen sie jährlich zwei- oder dreimal an geeigneter Stelle publiziert werden[3].

Ziemlich ausführlich verbreitet sich der Referent in vier Punkten über das Predigtwesen[4].

1. Die Person des Predigers. Er muß nach dem Ausspruche der Heiligen Schrift nicht nur durch das Wort, sondern auch durch das eigene Beispiel predigen. Wissenschaftliche Ausbildung und Frömmigkeit müssen den Verkündiger des Wortes Gottes zieren[5]. Den ersten Faktor scheinen die Klöster zu unterschätzen, indem sie manche talentierte Religiosen an äußere, leitende Stellungen setzen und so vom Studium abhalten, wozu sie sich besonders eignen würden, anstatt solche Posten mit Leuten zu besetzen, die praktisch angelegte Naturen sind[6].

[1] „. . . biblia ipsa non imprimatur teneaturve minusque utatur ea quis, nisi secundum quod fuerit correcta et emendata.“ Conc. Trid. I 500; V 22.

[2] Während nach Raynald Filheul direkt von der Übersetzung der Heiligen Schrift in die Landessprache abratet, hat er nach Massarelli (ebd. I 500) und nach den neuesten Akten (ebd. V 22) doch mit einer solchen Möglichkeit gerechnet. In jedem Falle jedoch hat er auf die ungünstigen Konsequenzen hingewiesen.

[3] „Bis vel ter in anno, in locis, in quibus opportunum fuerit, ut diu et semper quilibet caveant, et ubi reperti fuerint aliqui contravenientes, puniantur effectualiter, ut cedant caeteris in exemplum.“ Ebd. I 501.

[4] Daß mit dem Eingehen auf die Predigtfrage die ganze Sache verzögert würde, hat Cervino richtig voraus erkannt. Druffel, Monumenta Trid. 391, Nr 344.

[5] Dies Erfordernis ergibt sich aus 1 Kor 9, 27. Mt 5, 19.

[6] Conc. Trid. I 501; V 23.

2. Predigtstoff. Vor allem ist zu betonen, daß das Evangelium die Quelle der Predigt sein muß. Lächerliche, fabelhafte Stoffe müssen aus der Predigt verbannt sein. Bei Auslegung des Wortes Gottes sollen die Väter gebührend berücksichtigt werden und alles soll darauf abzielen, ein glaubenswilliges und glaubenskräftiges Volk heranzubilden[1].

3. Art und Weise der Predigt. Zielpunkt der Predigt muß stets die Ehre Gottes und das Heil der Seelen sein. Daraufhin ist alles zu konzentrieren. Hat der Prediger nur dies im Auge, dann wird er mit Klugheit abwägen, was er zu sagen und was er zu verschweigen hat[2]. Nachdrücklich betont der Erzbischof, es solle sich niemand vermessen, das Gotteswort in irgend einer Form zu schnödem Geldgewinn zu mißbrauchen. Ebenso ist es zu beklagen, wenn die Prediger die Gläubigen von der zuständigen Pfarrkirche abhalten oder von Entrichtung der rechtlichen Abgaben, um sie etwa für andere Zwecke zu verwenden[3]. Grundvoraussetzung für das Predigtamt ist überhaupt die Erlaubnis des Apostolischen Stuhles oder des Diözesanbischofs.

4. Predigttermin. Auch hinsichtlich der Zeit stellt Filheul bestimmte Forderungen, wenn das Predigtamt segensreich wirken soll. Vor allem soll der Prediger in der Quadragesimal- und Adventszeit, an Sonn- und Feiertagen und sonst zu jeder Zeit, wo es angebracht erscheint, seines Amtes walten[4].

So erschöpfend wie der Erzbischof von Aix wußte keiner der Väter über die abusus zu berichten. Im wesentlichen hatte er die Frage so weit aufgerollt, als es im vorliegenden Falle überhaupt notwendig erschien.

Kürzer faßte sich Markus Vigerio, Bischof von Sinigaglia, in seinem Gutachten. Etwaige Mißstände hinsichtlich

[1] Offenbar hatte der Erzbischof die Manier im Auge, mythologische Züge (fabulationes Iovis) in die Predigt einzuflechten. Zugleich verweist er auf schon bestehende Bestimmungen. Vgl. ebd. I 501 annot. 3.

[2] Hierbei wird auch auf Bestimmungen des Konzils von Vienne verwiesen. Darüber vgl. ebd. I 501 annot. 4 5.

[3] Die Vorenthaltung der Abgaben suchten die Prediger durch Hinweis auf das tadelnswerte Leben der Geistlichen zu rechtfertigen oder durch Hinweis auf den an sich guten Zweck (Reparation der Kirchen); vgl. ebd. I 501.

[4] Zum Schlusse erwähnt der Erzbischof seine eigene Praxis im Predigtwesen. Ebd. I 502.

der Bibelausgaben berührt er nicht, sondern er hat lediglich die Mißbräuche der Schrift zu beanstanden, soweit solche in Ausübung des Predigtamtes und in Auslegung des Gotteswortes sich eingestellt haben. Der tiefste Grund aller mißlichen Zustände ist nach seiner Auffassung in der Tatsache zu suchen, daß das Gotteswort von vielen nicht behandelt, sondern mißhandelt wird und, wie auch Filheul betonte, zu Gelderwerb und zu eitler Prahlerei ausgenützt wird[1].

Sodann herrscht bei Auslegung der Heiligen Schrift eine allzugroße Kühnheit, der es auch zuzuschreiben ist, wenn man im Brevier manchen indezenten Stellen begegnet. Ist die Schrift nicht einmal vor Mißbräuchen geschützt in berufenen Händen, welchen Mißhandlungen und Vergewaltigungen ist sie dann erst ausgesetzt, wenn sie sich in unwürdigen Händen befindet, wie bei Landstreichern, Apostaten oder überhaupt bei allen, die zur Verkündigung des Evangeliums nicht berufen sind! Die größte Profanierung muß sie sich aber gefallen lassen von jenen rohen Elementen, die ihre Witze in Schriftworte kleiden, mit ihnen den Aberglauben fördern, daraus sich Gassenlieder zurechtmachen, sie zu Possen und Pasquillen entheiligen, wobei man sie ungestört läßt, ja sogar lacht und ihnen Beifall spendet[2].

Wie tiefgreifend besonders für die kirchliche Praxis eine falsche Exegese ist, weiß sodann der Bischof von Feltre, Thomas Campeggio, durch klassische Belege zu illustrieren. Die Kommunion unter beiden Gestalten, die Verachtung des Zölibates und des Fastengebotes konnten nur durch falsches Verständnis der Schrift sich rechtfertigen. Das sind solche augenscheinliche Irrtümer, daß manche auch von Gegnern zugegeben werden[3].

Für belanglos dagegen hält Campeggio die verschiedenen Ausgaben der Heiligen Schrift, da die einen mehr wörtliche, die andern sinngemäße Übertragungen sein wollen; daher ist

[1] Der Hauptsatz seines Votums lautet: „. . . radix aliorum (abusuum) is est, quod verbum Dei detractatur ab his, a quibus merito tractari debuerat.“ Conc. Trid. I 502.

[2] Im einzelnen vgl. hierüber das Referat (ebd.).

[3] Zur Begründung seiner Anschauung über die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Landessprache beruft er sich auf den hl. Hieronymus, der den Illyren den Gebrauch einer Messe in ihrer Sprache erlaubt habe. Über diese ganze teilweise dunkle Frage vgl. die Ausführungen von Merkle, ebd. I 503 annot. 3.

nach seiner Meinung eine neue Ausgabe nicht notwendig. Wünschenswert indes wäre es, an eine etwaige Revision der Vulgata und des Missale zu denken.

Die Übersetzung der Heiligen Schrift ist seines Erachtens zwar kein Mißbrauch, aber immerhin ist bei der Übertragung Sorgfalt am Platze.

Von den Predigern wünscht er Bescheidenheit, besonders sollen sie niemals den Anschein erwecken, als ob sie ihre Dienste nach Geldeswert abschätzten[1].

Alexander Piccolomini, Bischof von Pienza, erkennt ebenfalls die Mißstände im Predigtwesen an; aber mehr störend und unangebracht findet er manche hebräische Ausdrücke in den heiligen Büchern, besonders im Missale. Dieser Übelstand könnte am besten durch eine Kommission gehoben werden[2].

Der Bischof von S. Marco, Coriolanus Martiranus, wendet sich am meisten gegen die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Landessprache. Wenn man in diesem Punkte irgend welche Zugeständnisse machen könne, meint er, dann dürfte höchstens von einer Übertragung der Homilien in die Muttersprache die Rede sein.

Angelus Pasqualis, Bischof von Motula, greift wieder die Bibelfrage auf und meint: Zunächst muß man sich auf eine allgemein anerkannte Bibelausgabe einigen, dann mag eine Kommission von sprachkundigen Männern der Untersuchung der abusus sich widmen, die mit der Schrift zusammenhängen. Jedenfalls, so meint er, könne eine Entscheidung kaum schwierig sein, da die Vulgata ja bereits von der kirchlichen Praxis rezipiert wurde. Neue Heilmittel für die Mißbräuche sind zwecklos, es genügt, auf die schon getroffenen Maßnahmen, Bestimmungen und Kanones zu verweisen.

Mit ihm stimmt der Bischof von Belcastro in der Vulgatafrage ganz überein; die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Muttersprache kann er nicht billigen. In der Schriftauslegung ist die Kirche zu respektieren, der es zusteht, falsche Deutungen abzuweisen und zweifelhafte klarzustellen. Im Predigtwesen darf nicht Willkür maßgebend sein.

[1] Conc. Trid. I 504. Zugleich meint er auch, die Zahl der Prediger sei einzuschränken.

[2] Ausdrücke dieser Art sind nach ihm Deus Sabaoth; Heli lamma zabachthani. Ebd.

Für die Schriftfrage bietet das Gutachten des Bischofs von Astorga nichts Neues. Bei Ausgabe der Bücher, hebt er hervor, ist darauf zu sehen, daß stets die zuständige Erlaubnis eingeholt wird.

Hatten die bisherigen Redner bei Namhaftmachung der abusus teilweise schon deren Heilmittel berührt, so will Thomas Castello Bischof von Bertinoro, vorerst etwaige Ratschläge zur Abstellung der Mißbräuche nicht erwähnt wissen, einmal, weil es eine Abweichung von der Tagesordnung bedeutet, sodann weil er die richtige Ansicht vertritt; zunächst müsse man die Übelstände allseitig durchforschen, dann ergeben sich Besserungsvorschläge von selbst[1].

Der tiefste Grund der abusus liegt nach ihm darin, daß die allgemeine Überzeugung von der Autorität bei Auslegung der Heiligen Schrift und im Predigtwesen geschwunden ist. Der Verkennung dieses prinzipiellen Standpunktes sind eine Reihe von Übergriffen bei Behandlung der Heiligen Schrift zuzuschreiben; daher die Verachtung der Väter und zu großes Vertrauen auf die grammatischen Studien bei der Exegese, Mißbrauch der Allegorie usw. Auch die Universitäten, Apostolischen Legaten, Protonotare usw. tragen einen Teil der Schuld, da sie bei Verleihung der Grade oft nicht sachlich vorgehen, sondern auf die Person und das eigene Interesse schauen und so unfähige oder weniger fähige Leute auszeichnen. Ähnliche Gesichtspunkte, so schließt er, kämen auch für die Prediger in Betracht[2].

Das kurze Referat des Augustinereremitengenerals will auf philosophischer Grundlage die Genesis des Mißbrauches überhaupt entwickeln, um dann von dieser Basis aus die in Betracht kommenden abusus, und die von den Vätern bereits erwähnt wurden, etwas zu beleuchten. Damit verbindet er zugleich einige Verbesserungsvorschläge. So stellt er vor allem die unanfechtbare Forderung auf: Wer lehren will, muß zuerst lernen[3]. Soll die Interpretation nutzbringend sein, so müssen die Bücher zuerst einen zuverlässigen Text bieten. Für Brevier und Missale eigneten sich am besten die Texte der Heiligen Schrift.

Alle bisherigen Debatten über die „Abususfrage" hatten, wenn wir in großen Strichen die Entwicklung zeichnen sollen,

[1] „Vulneribus patefactis facile erit medelam eis adhibere." Conc. Trid. I 505. [2] Ebd.

[3] „Qui igitur docere vult sacras literas, bene eas prius discat, ut et bene docere possit." Ebd.

zu folgenden Erwägungen geführt: Bei der Vielfaltigkeit und Verschiedenheit der Bibelausgaben ist es angebracht, ein Normalexemplar herzustellen nach alten und zuverlässigen hebräischen und griechischen Codices. Ebenso ist zu bedenken, ob nicht etwa eine Reform im Missale und Brevier am Platze wäre[1].

Um das Studium, das in mancher Hinsicht leidet, zu fördern, muß ein bestimmter Studienplan aufgestellt werden. Kommt auf diese Weise die theologische Wissenschaft in Blüte, dann werden auch die Mißstände schwinden, die der Unkenntnis der Heiligen Schrift ihr Dasein verdanken; zugleich wird dadurch auch der Predigtnot abgeholfen[2].

§ 12.

Wahl der Kommission.

Nach den Resultaten, zu denen man in den Partikularversammlungen am 1. März gekommen war, konnte es den Legaten nicht entgehen, daß auf diese Art der Beratung die Sache nur eine Verzögerung erfahren mußte. Durfte jeder Konziliare seine Ansicht äußern, und waren hierbei Wiederholungen nicht ausgeschlossen, so war vorauszusehen, daß es langer Verhandlungen bedurfte, bis nach vollständiger Einigung die Fragen spruchreif waren.

Daher legte es sich von selbst nahe, das kommissarische Verfahren in der begonnenen Materie einzuschlagen.

Schon am 18. Februar hatte der Bischof von Astorga sich in diesem Sinne geäußert, wenn er auch seine Ansicht etwas seltsam motivierte[3]. Der Erzbischof von Aix hatte sich für die Notwendigkeit einer Kommission wenigstens für die Lösung der Bibelfrage ausgesprochen, so daß schließlich Cervino daraufhin die Ernennung einer solchen für die Erledigung der schwebenden Frage ziemlich deutlich in Aussicht stellte[4]. Der Kardinal

[1] Daß das Verlangen nach einem verbesserten Brevier vollauf berechtigt war, zeigt ein Blick in dessen Geschichte im beginnenden 16. Jahrhundert, wo man es teilweise einer Geschmacksverirrung des Humanismus anzupassen gedachte. Vgl. Batiffol, Histoire du bréviaire romain 268—339.

[2] Dieses Resümee bildet im großen und ganzen den Inhalt der die Versammlung schließenden Worte Cervinos. Conc. Trid. I 505—516.

[3] Da nach seiner Meinung wichtigere Sachen als die Abusus- und Traditionsfrage zu erledigen wären, so solle man am besten die letzteren Punkte einer Theologenkommission übergeben. Ebd. I 484.

[4] „Itaque alii etiam periti viri eligi possent, qui abusus horum duorum generum colligerent, examinarent et quae eis videretur medelam adhiberent.“ Ebd. I 506.

ersah es als Gebot der Klugheit, den gegebenen Augenblick zu benutzen, um in seiner Versammlung die Stimmung über die geplante Deputation zu erfahren; denn was immer die Legaten für eine Stellung einnehmen mochten, es mußte ihnen höchst wünschenswert erscheinen, schon zum voraus über die Denkart der Prälaten orientiert zu sein. Daher fordert Cervino die Väter auf, ihr Gutachten abzugeben.

Von der Notwendigkeit und den Vorteilen einer Deputation war man allgemein überzeugt, verschieden dagegen lauteten teilweise die Ansichten über deren Aufgabe.

Der Erzbischof von Aix mißt der Bestellung der Theologenkommission solche Bedeutung bei, daß er die Angelegenheit erst nach Ankunft einiger gelehrten Konziliaren, die man in Trient erwartete, geregelt wissen wollte [1]. Seiner Ansicht schloß sich der Bischof von Syrakus an. Markus Vigerio dagegen ist zunächst für die schriftliche Fixierung der abusus und deren genauere Prüfung von seiten der Bischöfe, dann erst solle die Arbeit der Kommission einsetzen. Der Bischof von Feltre meint, vor allem müsse sich zuerst eine Kommission mit Herstellung einer Bibelausgabe befassen, in Behandlung der übrigen Mißbräuche trat er der Ansicht des Bischofs von Sinigaglia bei.

Alexander Piccolomini, Bischof von Pienza, sieht keinen Grund für eine Neuausgabe der Bibel, es genügt, die herkömmliche zu verbessern [2]. Die übrigen abusus werden am besten einer Kommission aus drei Theologen und drei Profangelehrten anvertraut, die dann über ihre Arbeiten Bericht zu erstatten haben.

Angelus Pasqualis, Bischof von Motula, stimmt, was die Aufgabe der Kommission angeht, mit dem Bischof von Sinigaglia überein, die Ernennung der Deputierten überläßt er den Legaten.

Thomas Castello, Bischof von Bertinoro, verlangt, daß sich die Kommission aus tüchtigen, theologisch und philologisch geschulten Männern zusammensetze und zwar so bald als möglich. Ihre Hauptsorge solle der Bibelfrage gewidmet sein, der

[1] Ob Filheul bestimmte Persönlichkeiten im Auge hatte, oder ob er nur im allgemeinen auf die Ankunft gelehrter Theologen hinweisen wollte, konnten wir nicht feststellen.

[2] „. . . sententia fuit, quod non fieret nova interpretatio bibliorum, sed iam edita emendetur.“ Conc. Trid. I 507.

Revision und Erklärung des traditionellen Textes[1]. Darin stimmt ihm im wesentlichen der Eremitengeneral bei, der für die Beibehaltung, aber für die Verbesserung des herkömmlichen Vulgatatextes nach den Originalsprachen eintritt[2]. Bei Auswahl der Kommission, meint er, solle man sich nicht von Anfang an auf eine bestimmte Mitgliederanzahl beschränken, um jederzeit noch andere Gelehrte beizuziehen, wenn es wünschenswert erschiene.

Somit hatten die Legaten Anhaltspunkte gewonnen, die für sie keineswegs bedeutungslos sein mußten, wenn die Kommissionsfrage einmal vor dem Plenum offiziell behandelt wurde.

Die bereits vernommenen Gutachten der Väter legten es ihnen zugleich auch nahe, unter sich privatim die schwebende Frage eingehender zu erörtern.

Zu diesem Zwecke fanden sie sich am 4. März bei dem ersten Konzilspräsidenten ein[3]. Darin waren alle einig, daß eine Kommission notwendig und deren Zusammensetzung wichtig sei. Sie sollte, das war ihr Plan, aus sechs tüchtigen und gelehrten Vätern bestehen, um sämtliche abusus und deren Gegenmittel zu sammeln, schriftlich zu fixieren und dann in einer Generalversammlung über ihre Arbeit zu referieren. Ja sie waren der ganzen Entwicklung der Sache schon so weit vorausgeeilt, daß nach ihrer Berechnung die Kommission auch das entsprechende Dekret abfassen sollte[4].

Das waren die Punkte, die der auf den 5. März einberufenen Generalversammlung proponiert werden sollten. Da man bereits in den Klassen sich für die Notwendigkeit einer Theologenkommission ausgesprochen hatte, so war vorauszusehen, daß die Debatte sich mit diesem Punkt weniger beschäftigen würde. Vielmehr mußte naturgemäß die wichtige Frage in den Vordergrund treten, aus welchen Männern sich die Kommission zusammensetzen sollte.

Der Kardinal von Trient machte den Vorschlag, die Ernennung den Legaten zu überlassen, was auch mit vereinzelten Ausnahmen Anklang fand. Pachecco, der sich am Tage zuvor

[1] „Eligantur . . . viri doctissimi, iique sint theologi et linguarum periti.“ Conc. Trid. I 507.

[2] „Corrigendi quidem sunt libri sacri, non autem noviter edantur, sed vulgata editio purgetur tum ex Graeco, tum ex Hebraeo.“ Ebd.

[3] Ebd. I 508.

[4] „. . . ac demum re communi omnium consensu firmata decretum super eisdem forment et concipiant.“ Ebd. I 509.

in einer privaten Unterredung mit Massarelli etwas unbestimmt ausgesprochen und an die Klugheit der Legaten in der wichtigen Angelegenheit appelliert hatte[1], betonte, bei Bestellung der Deputation sollten die Väter nicht berücksichtigt werden, die bereits Mitglieder der Kanonkommission seien. Dagegen sollten auch Theologen herangezogen werden, die nicht ordentliche Konzilsteilnehmer wären. Nach seiner Überzeugung kommen, wenn man an der vorgeschlagenen Einschränkung festhalten wollte, folgende Väter in Betracht: der Erzbischof Filheul von Aix, die Bischöfe Vigerio von Sinigaglia, Petrus Bertano von Fano, Johannes von Castellamare, Thomas Campeggio von Feltre und Didakus de Alaba von Astorga[2].

Der Bischof von Syrakus hingegen empfahl Thomas Sanfelice, Bischof von La Cava[3], Jakob Jacomelli, Bischof von Belcastro[4], und den Augustinereremitengeneral.

Die Legaten jedoch, die die Berechtigung der Klausel Pacheccos zu erkennen schienen, lehnten die Bischöfe von Feltre und Belcastro ab[5]. Den schon Bestimmten gab del Monte noch

[1] Wie vor jedem wichtigen Schritte, so mußte Massarelli auch am Tag vor der Generalkongregation (5. März) die Kardinäle Madruzzo und Pachecco von dem Vorhaben der Legaten verständigen. Bei dieser Gelegenheit hob letzterer besonders hervor, daß die Bestellung der Kommission eine wichtige Sache sei, welche die Legaten mit Umsicht besorgen sollten. Conc. Trid. I 508—509.

[2] Eigentümlicherweise bringt Pachecco den Bischof von Feltre in Vorschlag, obwohl er Mitglied der Deputation war, die das Dekret über den Kanon abfassen sollte. Vgl. ebd. I 435. Will man ihn keiner Inkonsequenz beschuldigen, so könnte man sein Gutachten insofern rechtfertigen, als er vielleicht nur im allgemeinen Richtlinien für die Wahl zeichnen wollte; oder vielleicht schien ihm Thomas Campeggio besonders geeignet.

[3] Sanfelice war Konzilskommissar (ebd. I 158); nach einem Zerwürfnis mit dem Bischof von Chiron zog er in seine Diözese zurück. Ebd. I 561.

[4] Er war Bischof von 1542 bis 1552, in welchem Jahre er auf sein Bistum verzichtete. Nachdem der Bischof von La Cava das Konzil verlassen hatte, wurde er Konzilskommissar. Vgl. ebd. I 172 annot. 11.

[5] Die Legaten stimmten hinsichtlich der Zusammensetzung der Kommission mit der Ansicht Pacheccos überein, aus diesem Grunde lehnten sie die genannten Prälaten als Mitglieder der Kanonkommission ab. Ob es ein diplomatischer Zug war, dieser Auffassung sich anzubequemen? Jedenfalls wachten sie immer über ein gutes Einvernehmen zwischen ihnen und den zwei kaiserlich gesinnten Kirchenfürsten. Vielleicht wollte auch Pachecco in seiner Unterredung mit Massarelli (4. März) einen Wink über ihr Verhalten in der Generalversammlung geben. Ebd. I 508.

den Bischof von Bitonto, Cornelius Musso[1], den Pariser Theologen Richard Le Mans[2] (Cenomanus), Ambrosius Catharinus[3] und Alfons de Castro[4] bei.

Das waren die elf Mitglieder der Kommission, die sich mit der Abususfrage speziell zu befassen hatten.

Für die Leitung des Konzils war, wie auch Druffel mit Recht betont, die Zusammensetzung der Theologendeputation von der größten Bedeutung[5]. Daher wäre es auch sehr interessant, welches die leitenden Gesichtspunkte bei deren Ernennung waren. Wenn sich auch die Quellen darüber direkt nicht äußern, so ist doch nicht zu verkennen, daß die Mehrzahl der Depu-

[1] Dieser gelehrte Konziliar, der schon bei Eröffnung der Synode eine große Rolle spielte, besaß neben seiner philosophischen und theologischen Bildung ausgedehnte Kenntnisse in den alten Sprachen. Auch ein gewaltiges Rednertalent stand ihm zur Verfügung. Nach seiner Lehrtätigkeit zu Pavia und Bologna wurde er Bischof von Bertinoro und später von Bitonto. Neben andern Schriften verdienen besonders seine Kommentare zum Römerbrief Erwähnung. Nähere Angaben siehe KL VIII 2065; Hefner, Entstehungsgeschichte 47.

[2] Cenomanus (Le Mans), Doktor der Universität Paris, war bei Cervino sehr geschätzt (Conc. Trid. I 791 u. annot. 5). Er gab den Psalmenkommentar des Petrus Lombardus heraus. Zeugnis für seine sprachlichen Kenntnisse gibt die Schrift „Epistula de differentiis inter graecum et latinum novi testamenti textum ad Cervinum directa“ bei Le Plat IV 104 ff.

[3] Sein eigentlicher Name war Lancellotus Politus. Geboren zu Siena, wurde er nach einer glänzenden Studienlaufbahn Professor der Rechte. Von Leo X. zum Konsistorialadvokaten erhoben, trat er im 30. Jahre in den Dominikanerorden, woselbst er bald ein literarisch sehr regsames Leben entfaltete. Seine Schriften sind zum großen Teil polemischer Natur. Nach Eröffnung des Konzils begleitete er den Kardinal Monte, seinen ehemaligen Schüler, als Konzilstheolog nach Trient. Daselbst war er als Prediger geschätzt. Auch hier zeigte sich bald sein polemischer Charakter gegenüber seinen eigenen Ordensgenossen (Carranza de Miranda, Dominikus Soto). Im übrigen galt er ohne Zweifel als einer der besten Kenner der reformatorischen Anschauungen. Über ihn vgl. KL II 2053 ff; Hefner a. a. O. 51 ff. Eingehend wurde Catharinus von Schweitzer, Ambrosius Catharinus Politus, gewürdigt. Über seine Tätigkeit auf dem Konzil vgl. ebd. 139—208.

[4] Alfons de Castro, der berühmte Prediger und gelehrte Theolog, war Mitglied des Franziskanerordens von der Observanz. Auf dem Trienter Konzil, wohin ihn König Philipp II. gesandt hatte, war er theologischer Berater des Kardinals Pacheco. Von seinen Werken ist außer seinen Kommentaren zu den kleinen Propheten „Adversus haereses“ das bekannteste, das bei seiner ruhigen Polemik sich großer Gründlichkeit erfreut. Vgl. dazu KL II 2034; Hefner a. a. O. 57 ff. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum 11.

[5] Vgl. hierüber Druffel, Monumenta Trid. 421.

tierten für die Lösung ihrer Aufgabe doch wohl als qualifiziert erscheinen muß, ein Faktor, dem doch sicherlich Rechnung getragen wurde. Der Erzbischof von Aix hatte ja in seinem Referat (1. März) hinlänglich gezeigt, daß er mit der betreffenden Materie wohl vertraut war. Musso, der treffliche Humanist und Exeget, durfte sich gewiß ein Wort in der Bibelfrage zutrauen. Seripando, de Castro, Richard Cenomanus und Ambrosius Catharinus hatten durch ihre wissenschaftliche Tätigkeit hinreichende Garantie geboten, daß in ihren Händen die vorliegende Frage eine gute Erledigung finden werde. In dieser Hinsicht war der Sache und dem Wunsche Pachecos, der bei dieser Wahl besonders auf wissenschaftliche Ausbildung abhob, vollauf Rechnung getragen[1].

Das schließt allerdings nicht aus, daß dabei zugleich Persönliches unbeschadet der Sache berücksichtigt wurde. Wenn der Vorschlag Pachecos angenommen wurde, so war dies gewiß auch geeignet, das gute Einvernehmen zwischen ihm und den Legaten, mit dem man immer rechnen mußte, zu festigen. Daß del Monte Ambrosius Catharinus auf diesen Vertrauensposten berief, mag auch teilweise aus Verehrung gegen seinen ehemaligen Lehrer gewesen sein[2].

Jedenfalls folgt aus diesen Feststellungen hinsichtlich der Wahl der Deputation, daß wir nicht mehr so ganz und gar in dieser Frage im ungewissen sind, wie Druffel meint[3].

[1] In der Unterredung vom 4. März, in der Pacheco den Legaten in der Kommissionsfrage sorgfältige Umsicht empfahl, betont er: „Res enim gravis est maturaque discussione et exacta doctrina indiget.“ Conc. Trid. I 508.

[2] Über das Freundschaftsverhältnis vgl. Schweitzer, Ambrosius Catharinus 9.

[3] Nach Druffel (Monumenta Trid. 423 424) erfahren wir außer dem Resultat der Wahl, d. h. den Namen der Deputierten, nichts Näheres. Dank den Publikationen von Merkle und Ehses sind obengenannte, nähere Angaben möglich. Wenn Druffel ferner hervorhebt, daß im Grunde alles nach dem Wunsche der Legaten verlief, soweit die Arbeit der Kommission in Betracht kommt, so ist kaum zu glauben, daß etwa die Deputierten willenlose Werkzeuge in der Hand der Legaten waren. Dagegen spricht z. B. der selbständige Charakter des Ambrosius Catharinus, der u. a. „keinem Ordenstheologen sich verpflichtet“ fühlte (Hefner, Entstehungsgeschichte 52). Immerhin wäre es interessant, wenn die Legaten in ihrem Bericht nach Rom die Kommission in etwa charakterisiert und nicht nur deren Namen genannt hätten (Druffel a. a. O. 432, Nr 363).

§ 13.

Ansicht der Konzilstheologen.

Wie man es für angebracht hielt, in der Kanon- und Traditionsfrage das Urteil der Konzilstheologen zu hören, so fanden es die Legaten für gut, auch über die Mißbräuche ihr Gutachten einzuholen, ehe darüber ein Entschluß gefaßt werden sollte.

So kamen denn am 8. und 9. März der Hauptsache nach dieselben Theologen zusammen, die am 20. Februar ihr Votum abgegeben hatten, um über die Abususfrage zu debattieren. Die Versammlung, der auch viele Prälaten anwohnten[1], ohne jedoch in die Debatte einzugreifen, zog sich wegen des reichen Stoffes, der zur Verhandlung kam, zwei volle Tage hin. Man suchte zunächst klarzustellen, welche Mißbräuche überhaupt in Betracht kommen und wie ihnen am besten abzuhelfen sei. Allerdings ist es nicht leicht, ein anschauliches Bild jener Verhandlungen zu gewinnen, da die betreffenden Tagebücher und Akten nur ganz allgemeine Bemerkungen machen; dagegen ermöglichen es einige schriftlich fixierte Referate, welche Voten aus jenen zwei Versammlungen enthalten oder wenigstens sachlich auf ihnen fußen, uns mit der Anschauung der Theologen in dieser Sache vertraut zu machen.

In einem Gutachten[2] wird Stellung genommen gegen sechs abusus, die sich mehr oder weniger mit den vier Mißständen decken, die auf der Partikularversammlung am 1. März genannt wurden; auch entsprechende Heilmittel werden empfohlen.

Es wird zunächst die Willkür in der Schrifterklärung gerügt, die so vielfältige irrtümliche Auffassungen begründet. Die vielfachen und verschiedenen Bibelausgaben haben dem Ansehen der Vulgata, die schon so lange Zeit der größten Hochschätzung in der Kirche sich erfreute, nicht geringen Eintrag

[1] Unter andern waren auch einige Mitglieder der eben erwählten Kommission anwesend, so der Erzbischof von Aix und der Bischof von Bitonto. Über die andern Teilnehmer siehe Conc. Trid. I 510.

[2] Dieses Gutachten findet sich im Cod. Ottobonianus Vatic. lat. 620, fol. 82^r—83_b. Der Codex gehörte dem Kardinal Cervino, später kam er in den Besitz des Herzogs von Altaemps († 1620), und unter Benedikt XIV. wurde er der Vatikanischen Bibliothek einverleibt. Die Gutachten, die er enthält, sind anonym und datumlos. Der Herausgeber desselben, Dr Schweitzer, wird uns jedenfalls vom Verfasser des Referates zu berichten wissen.

getan. Die Übertragung der Heiligen Schrift in die Muttersprache sei unzulässig [1].

Sodann wird auch hier wieder lebhafte Klage erhoben, daß die Doktoren und Prediger, die sich doch beruflich mit der Heiligen Schrift befassen sollten, teilweise so große Unkenntnis an den Tag legen. Andere mißbrauchen das Wort Gottes zu Mimik und Theatern, ja zum Aberglauben. Endlich, so schließt der Referent, ist es überhaupt ein Grundirrtum, daß in so manchen Kreisen die Autorität in Sachen der Heiligen Schrift nicht der Kirche zuerkannt wird [2].

All diesen Übelständen kann nur durch durchgreifende Maßregeln abgeholfen werden.

Keiner soll zum Predigtamte zugelassen werden, der nicht durch vierjähriges Studium sich gründlich mit der Heiligen Schrift vertraut gemacht und darüber in einer Prüfung Rechenschaft abgelegt hat. Unter den gleichen Bedingungen sollen in Zukunft die Doktorpromotionen vorgenommen werden [3].

Hinsichtlich der Ausgaben der Heiligen Schrift ist besonders das zu betonen, daß die Vulgata ihre althergebrachte Stellung beibehalten soll [4].

In Auslegung der Schrift und bei deren Anwendung in der Predigt, ist, wie schon am 1. März hervorgehoben wurde, die Autorität der Kirche zu respektieren. Von diesem Gesichtspunkte aus sind auch die neueren Übersetzungen zu werten, die nie der althergebrachten Schrift mit deren traditioneller Auslegung vorzuziehen sind. In umfassender Weise endlich könne die Kirche der Mißbräuche sich erwehren, wenn sie in einem Dekrete [5] deutlich und strikte erkläre, daß sie, wie auch das Wort Gottes es selbst bestätigt, die legitime Autorität in Sachen des Heiles sei, an die man sich in allen Zweifeln zu halten habe. Das sei von jeher die Praxis in der Kirche gewesen.

[1] „Translatio in maternam linguam . . . praebet ansam errandi multis“ (fol. 83r).

[2] „Et tandem aliqui volunt eam (scripturam) iudicem et non ecclesiam sanctam“ (ebd.).

[3] „Nullus audeat praedicare, quin fuerit ad minus per quatuor annos auditor in sacra scriptura . . .“ (fol. 82r). „Nullus doctor fiat in sacra theologia, quin per totidem annos fuerit auditor sacrae scripturae . . .“ (fol. 82b).

[4] „Vulgata maneat in sua dignitate . . .“ (ebd.).

[5] „. . . ut fiat omnino decretum fortissimum et clarissimum . . . quo statuatur in cunctis dubiis sanctam ecclesiam catholicam . . . esse iudicem primarium“ (fol. 83a).

Die Vorschläge für die Abhilfe der Predigtnot enthalten wesentlich nichts Neues[1].

Ziemlich eingehend indes verbreitet sich ein anderes Referat über die Vulgatarevision, das betitelt ist: De vulgatae editionis emendatione[2].

Schon mehrfach war bisher im Laufe der Verhandlungen für die Beibehaltung der Vulgata gesprochen worden, wobei man allerdings deren Verbesserungsbedürftigkeit betonte.

Diesen letzteren Punkt versucht der erwähnte Franziskaner näher zu beleuchten[3].

Wolle man die Vulgata von den Fehlern reinigen, die sich im Laufe der Zeit eingeschlichen hätten, dann sei ein Zurückgreifen auf die Urtexte unbedingt erforderlich[4]. Seine Ansicht sucht er besonders durch den hl. Augustinus und den hl. Hieronymus zu stützen.

Schon Augustinus hat mit Recht hervorgehoben, daß zur Lösung von Textschwierigkeiten neben der lateinischen die griechische und hebräische Sprache notwendig sei, um sich an den Originalen zu orientieren[5].

Auch nach dem hl. Hieronymus kann man den griechischen Codices Glauben schenken, selbst dann, wenn man auf Varianten stößt[6].

Ebenso ist nach dem Zeugnisse des hl. Thomas die Heilige Schrift von den Juden unverfälscht überliefert worden; denn schon der hl. Augustinus[7] hat gezeigt, daß eine Fälschung unmöglich war. Das schließt allerdings nicht aus, daß textkritische Fehler unterlaufen sind, wie das auch der Vulgata erging, worüber sich schon der hl. Hieronymus[8] beklagt hat.

[1] Hierüber vgl. fol. 83b.

[2] Vermutlich ist der Verfasser der Franziskanermönch Johannes Consilii, Doktor der Universität Paris und Theolog des Bischofs von Clermont. Über seine Werke vgl. Wadding 200.

[3] Sein Gutachten findet sich gleichfalls im Cod. Ottob. lat. 620, fol. 30r bis 31r.

[4] „Necesse est, ut ad fontes recurratur" fol. 30r.

[5] „... latina lingua duabus aliis ad scripturarum divinarum cognitionem habet opus hebraea scilicet et graeca, ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si qua dubitationem attulerit latinorum interpretum varietas infinita." Aug., De doctrina cristiana l. 2, cap. 11; Migne XXXIV 42.

[6] Vgl. hierüber Hieron. Apol. c. Rufin. 2, 255; Migne XXIII 418

[7] De civitate Dei l. 15; Migne XLI 452; ebenso Cornely I 285ff.

[8] Praef. in Josue; Migne XXVIII 463.

Wollte man angesichts der textkritischen Unkorrektheiten den Originalen die Glaubwürdigkeit absprechen, so käme das dem Bekenntnisse gleich, überhaupt nie die Wahrheit besessen zu haben.

Daß die Vulgata verbesserungsbedürftig sei, dafür spreche am meisten die Übersetzung des Psalteriums aus dem Hebräischen. Die gesamte Textrevision, so meint der Referent, müsse geeigneten, frommen und urteilsfähigen Männern anvertraut werden. Gründliche Sprachkenntnis ist unerläßlich, sonst ist leicht zu befürchten, daß selbst sehr gelehrte Männer, wie die Erfahrung schon oft bestätigt hat, alle Fehler der Unachtsamkeit der Buchdrucker zuschreiben, ja sie nicht einmal als solche anerkennen wollen [1].

Aus allen Ausführungen, soweit sie die Vulgata betreffen, geht deutlich hervor, wie fest sie mit dem religiös-kirchlichen Leben verwachsen und wie wenig man in besonnenen Kreisen gewillt war, ihr eine andere Stellung anzuweisen.

So darf es uns nicht wundern, wenn abermals eine neue Stimme sich erhebt, um die gegen sie erhobenen Bedenken zu zerstreuen [2].

Der Vulgata wird zum Vorwurf gemacht, so führt der Referent aus, sie sei unzuverlässig, dunkel und in sprachlicher Hinsicht hart [3]. Aber von einer Unzuverlässigkeit kann keine Rede sein, weil ja die Kirche die Vulgata als Beweisquelle stets herangezogen hat. Die formellen Unebenheiten, Solözismen und Barbarismen sprechen in keiner Weise gegen deren Brauchbarkeit. Oft hätten sie sogar ihr Gutes und darum finden wir sie sogar bei Cyprian und Augustinus [4].

[1] „Adhibeantur peritissimi linguarum, quibus non desit et pietas et iudicium, quod si alterius generis hominibus negocium mandatur, id accidet, quod . . . duces sunt caeci caecorum — quod si caecus caecum ducat, ambo in fontem cadunt etc.“ (fol. 31a).

[2] Cod. Ottob. lat. 620, fol 78a—81b. Unzweifelhaft geht dies Votum auf die Versammlungen vom 8. u. 9. März zurück. Alfons de Castro ist es wohl nicht zuzuschreiben, wie Ehses (Conc. Trid. V 29 annot. 2) vermutet. Die Gründe für diese Feststellung folgen weiter unten.

[3] „dubia, obscura soloecismis et barbarismis plena“ (fol. 78a).

[4] Hierbei wird auf Aug., De doctrina christ. c. 13 (Migne XLII 417) verwiesen, wo Augustinus seinerseits sich beruft auf eine Stelle in Vergil, Äneide 1, 212. — Dazu vgl. auch Migne LXXV 516; LXXVI 174.

Sodann betont der Referent, daß die Septuaginta infolge ihrer historischen Priorität und ihres Ansehens in der Urkirche auf Kosten der Vulgata überschätzt werde.

Gewiß ist die Bedeutung der Septuaginta nicht zu leugnen, wie auch schon der hl. Hieronymus hervorhebt, weil sie in den Händen der Apostel und Evangelisten war.

Daneben wird aber in ihr vieles vermißt[1], was uns die Apostel berichtet haben. Dieser Umstand schaffte die Notwendigkeit, eine neue Übersetzung aus dem Hebräischen anzufertigen, in der sich auch findet, was in der Septuaginta nicht steht. Diesem Bedürfnis will die Vulgata abhelfen.

Die Anfertigung dieser lateinischen Übersetzung war auch eine Pflicht der Klugheit. Einmal sollte dadurch die Unabhängigkeit von den Juden konstatiert, sodann Klarheit in den dunklen Stellen der Siebzig erzielt werden[2].

Infolge dieser Vorzüge wäre es angebracht, die Vulgata beizubehalten, nachdem man da, wo es notwendig erscheine, Verbesserungen angebracht habe[3]. Ebenso eingehend beschäftigten sich die Theologen mit der Frage, ob die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Muttersprache statthaft sei.

Schon der Erzbischof von Aix hatte am 1. März diese Frage angeregt, ohne ein entscheidendes Wort in der Sache gesprochen zu haben. Der strittige Punkt wurde wieder von Alfons de Castro aufgegriffen und in feinsinniger Weise erörtert. Zwar berichten weder die Akten noch die Tagebücher näheres darüber, aber die Stellungnahme des spanischen Theologen in seinem Hauptwerke zu der schwebenden Frage spricht deutlich dafür, daß er auch in der Theologenversammlung eine ablehnende Haltung eingenommen hat.

Alfons hält es für ein zu gefährliches und folgenschweres Unternehmen, dem Volke unterschiedslos die Heilige Schrift durch Übersetzungen in die Muttersprache zugänglich zu machen[4]. Wenn schon die Juden nur mit größter Vorsicht die heiligen Bücher zum Lesen geben; wenn die alten Römer mit peinlicher

[1] Vgl. Cornely I 345; Migne XI 1112; XXIII 932.

[2] „Ut ea, quae in Septuaginta . . . aut obscura aut omissa erant, fierent nova traditione manifestiva“ . . . (fol. 80).

[3] Im wesentlichen stimmen damit auch noch andere vorhandene Referate überein. Darüber siehe Höpfl, Beiträge 4 ff.

[4] Über die folgenden Ausführungen vergleiche im einzelnen Alphonsus de Castro, Adversus haereses 1, 276 ff.

Sorgfalt wachten, daß die Sibyllinischen Bücher nicht in unberufene Hände kamen, so ist es um so mehr Christenpflicht, dafür zu sorgen, daß die heiligen Urkunden nicht jedem Beliebigen ausgeliefert werden. Das war, so führt er unter Hinweis auf die Waldenser und Reformatoren aus, stets der nächste Weg zur Glaubensspaltung.

Wie kann man auch dem gewöhnlichen, ungebildeten Volke das Verständnis der Heiligen Schrift zutrauen, die nach ihrem eigenen Zeugnisse stellenweise dunkel ist! Und wenn so gewaltige Geistesmänner, wie der hl. Ambrosius, Cyprian, Chrysostomus usw., die im Studium der Heiligen Schrift ergrauten, nicht in allen Fragen sich ein selbständiges Urteil zutrauten, wie kann man dann dem Laien die Bibel in die Hände geben um zur Klarheit zu kommen![1]

Um Verwirrungen und Spaltungen vorzubeugen, habe deshalb der König Ferdinand von Spanien verboten, die Heilige Schrift in die Volkssprache zu übersetzen[2].

Deswegen sei auch Erasmus von der Pariser Fakultät gemaßregelt worden, als er in Übereinstimmung mit Luther solche Übertragungen befürwortete.

Daß Alfons de Castro mit seiner Ansicht mancherseits Anklang fand, ersehen wir aus den Ausführungen eines andern Referenten, dessen Äußerungen im Zusammenhang mit de Castro stehen[3].

Ein Theolog, der die Anschauung des Alfons in dieser Frage seine eigene nennt, hält es auch für bedeutsam, daß der Kreuzestitel gerade in den Sprachen der Heiligen Schrift an-

[1] Adversus haereses 1, 28.

[2] „Quapropter laudandum merito venit edictum illustrissimorum catholicorum Hispaniae regum, Ferdinandi videlicet, eiusque coniugis Helisabethae, quo sub gravissimis poenis prohibuerunt, ne quis sacras literas in linguarem transferret, aut ab alio translatas quoquo pacto retinere (ebd. 27b).

[3] Dieses Gutachten kann nicht von Alfons de Castro selber stammen, wie Ehses (Con. Trid. V 29 annot. 2) vermutet; denn der Referent beruft sich auf die Anschauung de Castros, also muß es von einem andern Theologen herrühren. „Quod non me latet Magistrum Alphonsum de Castro et in libro, quem edidit contra omnes haereses et nunc post theologorum congregationem nuper factam materiam hanc et radicitus . . . absolvisse . . . (fol. 81a). Aus demselben Grunde kann auch das Votum zu Gunsten der Vulgata (S. 70) nicht de Castro zukommen, vielmehr sind beide auf eine andere Quelle zurückzuführen, die allerdings aus de Castro geschöpft haben kann.

gefertigt wurde. Dadurch erscheinen ihm gewissermaßen nur diese drei Sprachen für das Wort Gottes sanktioniert. Welche Vermessenheit es sei, wenn Unberufene in unerlaubter Weise die Schrift sich zu eigen machen, habe nach dem Zeugnisse des Eusebius Gott durch ein auffälliges Strafgericht gezeigt[1].

Auch dieser Berichterstatter kommt auf die Erasmische Zensur und deren Angemessenheit zu sprechen.

Daß manche Laien allerdings aus der Lektüre der Heiligen Schrift Nutzen schöpfen könnten, will er nicht in Abrede stellen, allein nach seiner Überzeugung übertrifft der Nachteil der Gesamtheit den Vorteil des Einzelnen.

Auf dem entgegengesetzten Standpunkt steht Gentianus Hervetus[2].

Hervetus erwartet von der Übertragung der Heiligen Schrift in die Volkssprache nur Gutes.

Die ganze alttestamentliche Heilsökonomie, so führt er aus, ist in einer Sprache niedergelegt, die die Muttersprache derer war, die zuerst zum Heile berufen waren[3]. Wenn der Herr selbst mahnt, Tag und Nacht in seinem Gesetze zu betrachten, so setzt das doch dessen Kenntnis voraus. Hieronymus und Gregor von Nazianz haben nicht schlechthin die Schrift verboten, sondern nur nahegelegt, daß man Geist und Fassungskraft des einzelnen berücksichtigen müsse.

Soll sich aber das Volk mit dem Gesetze Gottes vertraut machen, dann ist die Übersetzung in seine Sprache angebracht, da ja, wie Plato schon bewiesen, mit der Kenntnis einer Sprache sachliches Verständnis noch nicht erreicht ist. Das gleiche gilt auch von der Heiligen Schrift[4].

[1] Eusebius berichtet in Praef. evangel. l. 8, cap. 3 (Migne IX 598) von einem Theodotus, der wegen Mißbrauch der Schrift erblindet sei.

[2] Über das Leben des Hervetus, eines Schülers des Erasmus, vgl. KL V 1918; Hefner, Entstehungsgeschichte 63. Seine Ansicht über die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Muttersprache findet sich in einer Rede, die wahrscheinlich auf die Märztage zurückgeht, wo eben diese Frage ventiliert wurde. Die Rede findet sich in Res suec. cod. lat. 1570 fol. 88—93a.

[3] „Haec ergo lex quanam tandem lingua scripta est? an non ea, qua universus populus . . . utebatur?“ (Fol. 89r.)

[4] Hervetus spielt hier an die Aufschrift an, die Plato seinen Schulen zur Erwägung vorlegte: ὁ μὴ ἀγεώμετρος οὐκ εἰσίτω. Vgl. fol. 90r.

Wie die Septuaginta dem allgemeinen Bedürfnis entgegengekommen sei, als Griechisch die Weltsprache war, wie die lateinische Übersetzung, als die Sprache der Römer die vorherrschende wurde, so müsse man auch dem Bedürfnisse der heutigen Völker nachkommen, zumal die Heilige Schrift selbst in diesem Sinne sich ausspreche[1].

Damit erscheinen auch alle entgegengesetzten Einwände hinfällig.

Wenn man ins Feld führt, daß die Heilige Schrift in den Händen der Laien und Ungebildeten zu Häresien geführt habe, so vergißt man hierbei, daß dieselben nicht von ihnen ausgegangen sind, sondern zumeist von Priestern und Bischöfen. Und da sei nicht die Lektüre der Heiligen Schrift ausschlaggebend gewesen, sondern oft der lockere Lebenswandel, die Unkenntnis des Gotteswortes und der Mangel an musterhafter Befolgung. Wo dagegen das Leben im Einklang mit den Forderungen der Heiligen Schrift stehe, kann die Pflege des Gotteswortes nur Nutzen stiften und wird jedem Stand und jedem Alter ein Wegweiser sein[2]. Daher ist die Heilige Schrift dem Volke unbedingt zu erschließen.

§ 14.

Referat der Kommission.

Auf den 17. März war eine Generalversammlung anberaumt, in der die Deputierten, wie man bei deren Wahl bestimmt hatte, Rechenschaft über ihre bisherige Arbeit ablegen sollten[3]. Daß sie mit großem Eifer auf ihrem Spezialgebiet sich umgesehen, geht daraus hervor, daß sie noch in den letzten Tagen ungeachtet der Krankheit des Bischofs von Fano, in dessen Wohnung sich einfanden, um über die ihnen zugewiesene Materie zu beraten[4].

[1] Siehe 2 Tim 3, 15 (Jo 7, 32).

[2] „Habent in omni virtutis genere, quo suo recte et honeste vivendi desiderio satisfaciant“ (fol. 95r ff).

[3] Die genannte Kongregation sollte schon am 16. März stattfinden, wurde aber wegen Unwohlsein des ersten Legaten auf den folgenden Tag verschoben. Conc. Trid. I 514. Ursprünglich sollte das Dekret über den Kanon zur Verlesung kommen; da es aber noch nicht vollendet war, ging man zum Referat der Kommission über.

[4] Ebd. I 512.

Zuerst ergriff der Erzbischof von Aix, der schon am 1. März eine gründliche Sachkenntnis an den Tag gelegt hatte, das Wort und brachte die Mißbräuche zur Verlesung, die nach dem Urteile der Kommission auf vier Gruppen sich zurückführen lassen:

Der erste Mißbrauch besteht darin, daß die Heilige Schrift in verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen kursiert, die bei öffentlichen Lesungen, Disputationen und in Predigten als authentische Beweisquellen benutzt wurden, ein Verfahren, das bei der Verschiedenheit der Lesarten zu manchen Widersprüchen führen muß. Diesem Mißstande kann vorgebeugt werden, wenn nur einer Ausgabe, nämlich der Vulgata, der Anspruch auf Authentizität zuerkannt wird, die niemand zurückweisen und der niemand widersprechen darf. Das soll aber keine Verurteilung der Septuaginta, noch der andern Übersetzungen bedeuten, sofern sie das Verständnis der Vulgata fördern[1].

Der zweite Mißbrauch ist in der Mannigfaltigkeit der Textausgaben der Vulgata zu suchen. Hier kann Abhilfe geschaffen werden durch Herstellung einer fehlerfreien Ausgabe, ein Werk, das große Umsicht und gründliches Studium erfordert. Mit einer lateinischen Idealausgabe dieser Art kann man sich nicht begnügen, auch ein hebräischer und griechischer purgierter Text soll geliefert werden.

Weil das aber eine mit großen Kosten verbundene Arbeit ist, so mag sie am besten der Heilige Stuhl besorgen, der ja ohnehin durch die Vatikanische Bibliothek am leichtesten mit den notwendigen literarischen Hilfsmitteln unterstützt wird. Auch wird der Heilige Vater dies schwierige Unternehmen als eine seiner Hirtensorgen betrachten.

Der dritte Mißbrauch beruht auf der mutwilligen Auslegung der Heiligen Schrift, aus der manche nicht das Wort und den Willen Gottes herauslesen, sondern die eigenen Gedanken und Wünsche hineinlesen wollen, und die traditionelle Auslegung, an der die Kirche stets festgehalten hat, verlassen[2].

[1] „Non detrahendo tamen auctoritati purae et verae interpretationis septuaginta interpretum, qua nonnumquam usi sunt apostoli, neque reiciendo alias editiones, quatenus authenticae illius intelligentiam iuvant.“ Ebd. V 29.

[2] „Tertius abusus est, ut quilibet propriae prudentiae innixus non in scriptura sacra voluntatem habens, sed ad suam voluntatem scripturam sacram contorquens . . . praetextu facilitatis verbi Dei, vel publice vel privatim eam interpretetur“. . . Ebd.

Besserung in diesem Punkte ist nur dann zu erwarten, wenn die Kraft ihrer Autorität einschärft, daß nicht jeder Beliebige in Sachen des Glaubens und der Sitten das Wort ergreifen darf, daß der Kirche allein es zusteht, über den Sinn der Heiligen Schrift zu befinden. Wer bei Interpretation der Schrift, sei es öffentlich oder privatim, sich über den „consensus patrum" hinwegsetzt, soll Strafen unterzogen werden, die das Konzil näher zu bestimmen hat[1].

Der vierte Mißbrauch endlich ist durch die Buchdrucker verschuldet, die ohne kirchliche Erlaubnis die Heilige Schrift drucken, sie willkürlich mit Anmerkungen versehen oder, was noch schwererwiegend ist, approbierte und nicht approbierte Erklärungen unterschiedslos miteinander vermengen und solche Druckwerke mancherorts zum Verkauf anbieten[2].

Viele verfassen auch Schriften und verbreiten sie heimlich oder offen, Schriften, die scheinbar die Frömmigkeit fördern, in Wahrheit aber im Dienste einer verkehrten Dogmatik stehen[3].

Diesem Übelstande kann durch ein allgemeines Verbot gesteuert werden, Bücher dieser Art zu drucken oder drucken zu lassen, zu verkaufen oder bei sich aufzubewahren, wenn nicht vorher eine strenge Prüfung und Gutheißung von seiten des Apostolischen Stuhles oder dessen Stellvertreter über sie ergangen ist. Qualifiziert hierfür ist auch der Metropolitan mit wenigstens zwei Suffraganen, denen nötigenfalls noch andere Gelehrte beigegeben werden können, aus dem Lande, in dem das Buch verfaßt oder ediert wird, oder der zuständige Ordinarius.

Wer sich an diese Bestimmungen nicht hält, soll einer Geldstrafe verfallen, die sich bis zu 200 Dukaten steigern kann, wovon die eine Hälfte der Kirchenfabrik zu St. Peter, die andere dem Staatsfiskus zukommen soll[4].

[1] Wie Ehses vermutet (Conc. Trid. V 29 annot. 5), haben die Deputierten besonders die Bulle „Supernae maiestatis" Leos X. im Auge gehabt, die sich mit dem Predigtamte befaßt. Über die in Betracht kommende Stelle vgl. ebd.

[2] Ebd. V 30.

[3] „Multi quoque scribunt et transcribunt libellos, quod species quaedam impressionis esse videtur, sique impia dogmata pietatis speciem habentia aut clanculo aut communicant aut etiam evulgant." Ebd.

[4] Bei Feststellung dieser Strafe greift der Referent auf die Bestimmungen des Laterankonzils (1515) zurück. Nach der Bulle „Inter sollicitudines", die in der sessio 10 ausgegeben wurde, sollten obige Übergriffe

Regularen können mit der Prüfung von Schrift nur mit Zustimmung ihrer Ordensobern betraut werden. Auch alle diejenigen, die derartige Erzeugnisse verbreiten, unterliegen denselben Strafen wie die Drucker. Kann bei einem Buche der Autor nicht festgestellt werden, so ist dafür der Leser oder Eigentümer haftbar. Die Prüfung und Approbation der Bücher soll unentgeltlich geschehen und ist auf dem Titelblatt zu vermerken [1].

Aus seinen Vorschlägen für Hebung des Buchdruckerunwesens, so hebt der Erzbischof am Schlusse hervor, möge das Konzil eine Auswahl nach Gutdünken machen, und damit die getroffenen Maßnahmen im Laufe der Zeit nicht der Vergessenheit anheimfallen, müssen sie jedes Jahr auf Provinzialkonzilien, Kapiteln und in den Kathedralkirchen eingeschärft werden [2].

Das Referat, das der Erzbischof von Aix namens der Kommission gegeben hatte, erfuhr von seiten des Bischofs von Bitonto eine sachliche Ergänzung und Vertiefung, insofern er den Arbeitsplan der Deputierten noch etwas näher motivierte und zugleich andeutete, daß später noch einige Punkte zur Sprache kommen sollten, die jetzt noch nicht spruchreif seien.

Vergleichen wir dieses Referat Filheuls mit dem Gutachten, das er am 1. März in der Partikularversammlung Cervinos abgab, so zeigen sich doch bei aller wesentlichen Übereinstimmung manche Unterschiede in materieller und formeller Hinsicht.

So verbreitete er sich damals sehr weitläufig über das Predigtwesen, während er jetzt direkt gar nicht darauf eingeht. Denkbar wäre es, daß der Referent diese ganze Frage jetzt auch zu jenen Punkten gerechnet hätte, über die sich zurzeit, wie der Bischof von Bitonto bemerkte, bis jetzt kein abschließendes Urteil bilden lasse. Vielleicht hat er auch schon erkannt, daß

der Buchdrucker außer Verlust ihrer widerrechtlich gedruckten Bücher und einer Geldstrafe von 100 Dukaten mit der Exkommunikation „latae sententiae“ belegt werden. Diese Strafen sollten nach dem Vorschlage des Redners in obigem Sinne abgeändert werden. Die in Betracht kommenden Stellen genannter Bulle siehe Conc. Trid. V 30 annot. 1.

[1] „Ipsa vero huiusmodi librorum probatio in scriptis detur atque ideo in fronte libri vel scripti vel impressi authenticae appareat. Idque totum, hoc est probatio et ipsum etiam examen gratis fiat.“ Ebd. V 30.

[2] Ebd.

sich die Predigtfrage in diesem Zusammenhang nicht definitiv erledigen lasse[1].

Nach der formalen Seite zeichnet sich das letzte Gutachten gegenüber den früheren Vorschlägen durch Präzision und ruhige Abklärung aus, die beide zielbewußte und allseitige Bearbeitung und Durchdringung des Stoffes verraten. Hier ist auch zum ersten Male darauf hingewiesen, daß das Verfängliche der verschiedenen Bibelausgaben und Übersetzungen darin besteht, daß alle den Anspruch auf das Prädikat authentisch erheben, während früher nur ziemlich unbestimmt darauf aufmerksam gemacht wurde.

Obwohl die Legaten in dieser Generalversammlung das Hauptgewicht auf das Referat der Kommission legten und daher die sich etwa daran anknüpfenden Ansichten der Konzilsväter zu einer andern Zeit vernehmen wollten[2], konnten einige Stimmen das Hervorgebrachte nicht unwidersprochen lassen.

Der Bischof von Astorga kommt auf die Strafen zurück, welche gegen Druckerunwesen empfohlen wurden und macht geltend, es stehe dem Konzile nicht zu, den Laien Geldstrafen aufzuerlegen, daher sei es angebracht, bei der Exkommunikation zu bleiben[3].

Von größerer Bedeutung ist die Kontroverse des Trienter Kardinals und Pachecos hinsichtlich der Übersetzung der Heiligen Schrift in die Muttersprache.

Am 1. März hatte der Erzbischof von Aix mit ziemlicher Zurückhaltung über diesen Gegenstand sich geäußert, wobei er allerdings seine Meinung unzweideutig durchblicken ließ[4], heute in dem offiziellen Berichte darüber kein Wort gesprochen.

Jedoch gelang es nicht, wie Ehses sagt, stillschweigend darüber hinwegzukommen[5].

[1] Wie wir sehen werden, wurde dieses Material tatsächlich aus diesem Zusammenhang ausgeschieden.

[2] „Animus tamen legatorum est, vota patrum super his articulis in crastina congregatione non perquirere, sed ad alium diem sunt transferenda.“ Conc. Trid. I 513.

[3] . . . „non potest sinodus poenam pecuniariam laicis de iure imponere. . .“ Ebd. I 37.

[4] Vgl. hierüber das Seite 56 Gesagte.

[5] Ehses, Das Konzil von Trient 40. Vgl. zum ganzen Punkte die Monographie 37–47.

Pacheco, der Bischof von Jaén, fand es überraschend, daß bei Aufzählung der abusus die Übersetzung der Bibel in die Muttersprache keine Erwähnung fand, die nach seiner Überzeugung so manche Ärgernisse hervorgerufen habe[1].

Darauf erhebt sich der Kardinal Madruzzo, um mit begeisterten Worten die Stellung und Bedeutung der Muttersprache hervorzuheben. Er weist darauf hin, daß die Vorenthaltung der Heiligen Schrift bei den Gegnern zu bedenklichen Konsequenzen führen könne, da ja der hl. Paulus schon die Heilige Schrift dem Volke so sehr empfehle. In deutscher Sprache habe er das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis gelernt und es sei die Praxis aller deutschen christlichen Familien, in der Muttersprache die Kinder zum religiösen Leben zu erziehen, ohne daß dies jemals Anlaß zu Ärgernissen gegeben hätte. Im Gegenteil, die Fremdsprachen, so hebt er hervor, die Professoren des Griechischen und des Hebräischen, hätten so viel Unheil im Vaterlande angerichtet und Spaltungen verursacht[2], wie ja überhaupt die Häresien nicht vom gewöhnlichen Volke, sondern von Gelehrten stammten. Daher sei es höchst unangebracht, die Übersetzung der Bibel in die Muttersprache einen Mißbrauch zu nennen.

Solchem Freimut gegenüber suchte Pacheco seine Meinung etwas einzuschränken; er wolle den Ausdruck „abusus" nicht gepreßt wissen, hätte mit Rücksicht auf das Verbot der spanischen Könige nur anregen wollen, welche Stellung die Synode in dieser Frage einnehmen würde[3].

Doch Madruzzo schneidet jede weitere Verhandlung mit der schroffen Bemerkung ab, auch Papst Paul, wie jeder andere Papst, konnte in diesem Punkte irren; maßgebend in dieser Sache sei der hl. Paulus[4].

---

[1] Pacheco teilte also in dieser Frage die Ansicht seines Theologen Alfons de Castro.

[2] „Et utinam graecae et hebraicae linguae professores nunquam in Germania fuisset(!) quia hac molestia nos hodie careremus, et infelix Germania non ita misere in tot haereses dilapsa fuisset." Conc. Trid. I 37.

[3] Darüber siehe Seite 72 Anm. 2. Der Kardinal fügt noch hinzu, daß dies Vorgehen vom Papste Paul II. (1464—1471) gebilligt worden sei. Hier scheint, wie auch Ehses vermutet, eine kleine Verwechslung unterlaufen zu sein. Vgl. hierzu Ehses a. a. O. 41.

[4] „Paulus pontifex et omnes pontifices aliquando possunt et potuerunt errare (non dico quod erraverint); Pauli autem apostoli Evangelium errare non potuit." Conc. Trid. I 38.

Am Schlusse der Versammlung empfahl del Monte, über die schwebende Materie reiflich nachzudenken, um in einer späteren Kongregation, wo die abusus und deren Heilmittel nochmals zur Sprache kommen sollten, ihr Votum abzugeben[1].

§ 15.

Prüfung und Vorschläge.

Am 22. März kamen die Legaten bei del Monte zusammen, um auf Grund der Verhandlungen der letzten Generalkongregation das Programm für die weitere Entwicklung festzustellen.

Danach sollten die Väter um ihre Meinung über das in der letzten Versammlung Gehörte, über das anzufertigende Dekret und über die Frage der Übertragung der Bibel in die Landessprache sich äußern.

Besonders die Erledigung des letzten Punktes mußte die Legaten mit Besorgnis erfüllen; denn die Zähigkeit, mit der Pacheco auf seiner Meinung verharrte, konnte ein Zerwürfnis unter den eigenen Reihen hervorrufen. Um dem vorzubeugen, suchten die Legaten den Kardinal durch Massarelli umzustimmen, der darauf hinwies, wie peinlich die Situation auf der letzten Versammlung gewesen sei, daß viele Väter an der Uneinigkeit zweier Kardinäle Anstoß nähmen und zu befürchten sei, das Mißverhältnis verbreite sich auf die ganze Synode. Ebenso sei kaum zu hoffen, daß eine negative Entscheidung in der strittigen Sache in allen Ländern Anerkennung finden werde[2].

Demgegenüber entgegnete Pacheco unter Hinweis auf Spanien und Gallien, daß man eine affirmative Entscheidung, abgesehen von verschwindenden Ausnahmen, nicht erwarte. Auch sei kein Grund, den sachlichen Differenzen mit Madruzzo eine persönliche Deutung zu unterschieben.

[1] Übereinstimmend mit dem Verlauf der ganzen Versammlung ist der Bericht, den Cervino am gleichen Tage nach Rom sandte. Siehe Druffel, Monumenta Trid. Nr 374, S. 446. Zu der Kontroversfrage über die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Landessprache verweisen wir auch auf ein anonymes Dokument des Statthalterei-Archivs zu Innsbruck (caps. 56, n. 88, doc. 8 9 10), das sich für die Übertragung der Bibel in die Landessprache ausspricht. Nach dem Urteile von Ehses, dem auch wir uns anschließen, stammt es von Madruzzo. Näheres darüber siehe Ehses, Das Konzil von Trient und die Übersetzung der Bibel in die Landessprache 43.

[2] Im einzelnen vergleiche darüber die Ausführungen in Conc. Trid. I 518 und 519; ebenso Ehses a. a. O. 41 ff.

Auf keinen Fall, meinte der Kardinal, dürfe die Kontroversfrage umgangen werden. Aber es lasse sich für beide Ansichten ein versöhnlicher Mittelweg finden, wenn man wenigstens schwer verständliche Bücher, wie die Briefe Pauli, die Geheime Offenbarung usw. zu übersetzen verbiete, leichtere dagegen, wie die Apostelgeschichte, freigebe[1].

Da die Vorstellungen Massarellis nichts fruchteten, so strichen die Legaten den vielumstrittenen Punkt aus dem aufgesetzten Programm, um die peinliche Sache aus der Welt zu schaffen[2].

Somit hatte die auf 23. März einberufene Partikularversammlung neben Prüfung des Kanondekretes[3] noch über zwei Punkte sich zu äußern: über die abusus, die in dem offiziellen Referat (17. März) zum Vortrag kamen, und über das diese Materie umfassende Dekret.

An den Ausführungen der Kommission hatte der Bischof von Syrakus, Hieronymus Beccadelli[4], einige Ausstellungen zu machen. Die Vulgatarevision hält er nicht für so bedeutsam, daß man sie, wie der Erzbischof von Aix betont hatte, dem Heiligen Stuhl anheimgeben müsse. Es sollen vielmehr durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hervorragende Männer dies Werk besorgen auf Grund eines vom Papste erbetenen korrekten Exemplars. Hinsichtlich des vierten abusus sei es nicht schicklich, die Geldstrafe so stark zu betonen. Das Hauptgewicht müsse auf die geistige Strafe, die Exkommunikation, gelegt werden; an zweiter Stelle möge dann die Geldstrafe folgen, und zwar solle ein Drittel aller Güter konfisziert werden, wovon die Hälfte dem heimatlichen Armenspital, die andere der Staatskasse verfallen solle. Dies sei zweckmäßiger und passender, als die Summe der Kirchenfabrik zu St Peter, die gar nicht bedürftig sei, zu verleihen[5]. In ähnlicher Weise solle man auch vorgehen,

[1] Vgl. hierzu die genaueren Ausführungen in Conc. Trid. I 520, sowie Ehses a. a. O. 42.

[2] Zu diesem Schlusse berechtigt ein Einblick in die beiden Programmvorlagen. Darüber siehe Conc. Trid. I 518 521.

[3] Gleichzeitig mit den Verhandlungen über die „abusus“ gingen die Arbeiten über den Kanon; die Spezialarbeiten in dieser Sache waren ebenfalls einer Kommission anvertraut, die das Kanondekret ausarbeiten sollte. Am 23. März sollte dies zur Begutachtung vorgelegt werden.

[4] Über diese Persönlichkeit siehe Hefner, Entstehungsgeschichte 47.

[5] „Neque enim indiget fabrica S. Petri eiusmodi pecuniis, neque honestum est eas sumere.“ Conc. Trid. I 526.

gegen die, welche die Bibel auf der Kanzel und in der Exegese mißbrauchen.

Der Bischof von Feltre wünscht vor allem, daß die Strafandrohung gegen den Mißbrauch bei Erklärung der Heiligen Schrift nicht so unbestimmt gelassen, sondern näher präzisiert werde [1].

Nach der Meinung des Bischofs von Motula [2] ist die Bedeutung der Übersetzungen neben der Vulgata schief und unklar charakterisiert [3]. Entweder, so sagt er, stimmen die Übersetzungen mit der Vulgata überein, dann sind sie zu dulden, oder sie weichen von ihr ab, dann sind sie zurückzuweisen. Auch die Apokryphen können nicht angenommen werden, und da die Vulgata unter sie zu rechnen ist, wäre auch sie nicht anzunehmen [4]. Noch mehr, wenn von manchen Übersetzungen ein besseres Verständnis der Vulgata erwartet werden könne, so folgert Angelus Pasqualis, dann verdienen jene den Vorzug, zumal diese noch fehlerhaft sei [5].

Diesen Punkt griff der Bischof von Bellcastro, Jakob Jacomelli, auf und warnte mit Rücksicht auf die Gegner, die Vulgata im amtlichen Leben für maßgebend zu erklären: Jedenfalls sei im Dekrete nichts von ihrer Fehlerhaftigkeit zu vermerken. Dieses Bekenntnis könne man sich dadurch ersparen, daß der Text revidiert werde [6].

Der Prokurator des Kardinals von Augsburg nimmt Stellung zu der Unterscheidung zwischen brauchbarer und unbrauchbarer Übersetzung, die der Bischof von Motula gemacht hatte, und verurteilt unterschiedslos alle Übertragungen, da manche von Häretikern stammten oder doch Häresien enthielten. Die Textfehler der Vulgata, die dem Versehen der Drucker zuzuschreiben

[1] In dem Referate Filheuls ist ganz allgemein gesagt: sub poenis a sancta synodo decernendis. Conc. Trid. V 29.

[2] Sein Name ist Angelus Pasqualis. Über ihn siehe ebd. I 367; IV 556.

[3] Die betreffende Stelle lautet: „Neque reiciendo alias editiones, quatenus authenticae illius intelligentiam iuvant.“ Ebd. V 29.

[4] Diese Ansicht von der Vulgata überrascht uns nicht, wenn wir bedenken, daß der Begriff und die Autorschaft der Vulgata um jene Zeit teilweise sehr unklar waren.

[5] „. . . ergo illae sunt clariores, igitur illae (versiones) essent magis recipiendae quam ista, cum praesertim hanc esse mendosam dicatur.“ Conc. Trid. I 526.

[6] Ebd. I 527.

sind, seien mit den eigentlichen abusus nicht auf gleiche Stufe zu stellen. Mit der Besorgung eines Normalexemplares solle man das Konzil betrauen, dem ja so tüchtige und gelehrte Männer anwohnten. Hinsichtlich der Strafe gegen die Übergriffe der Buchdrucker ist er mit Beccadelli der Ansicht, daß von einer Strafe zu Gunsten des Fiskus abzusehen sei[1].

Das waren die Einwände, welche die Väter der Klasse Cervinos gegen die Vorschläge der Deputiertenkommission zu machen hatten.

Dem Bischof von Fano, der ebenfalls der Versammlung beiwohnte, jedenfalls um schon vor der Generalversammlung sich über die Stimmung der Konziliaren im allgemeinen zu orientieren, oblag die Aufgabe, das Gutachten der Kommission zu rechtfertigen.

Dem Bischof von Motula gegenüber, der die Bevorzugung der Vulgata auffallend gefunden, betonte er, damit hätten die Deputierten nur der alten Praxis der Kirche Rechnung getragen, die für die Vulgata stets eine so große Hochschätzung bekundet hätte; wenn auch ihr Verfasser unbekannt sei, ihre Zuverlässigkeit sei garantiert durch die Inspiration[2]. Von den andern Übersetzungen sei nicht zu leugnen, daß sie manche Vorzüge, auch manche Mängel hätten, darum könnten sie auch neben der Vulgata berücksichtigt werden, soweit es gut scheine.

Dem Einwurf Bellcastros, der in der Anerkennung der Fehler der Vulgata eine Verurteilung der eigenen Sache befürchtete, sucht der Bischof durch den Hinweis zu begegnen, das Zugeständnis der tatsächlichen Textkorruption solle ein Ansporn für die Synode sein, diesem Mißstande abzuhelfen, damit später keine Klagen laut würden, das Trienter Konzil habe geirrt, weil es die fehlerhafte Vulgata für authentisch erklärt habe[3].

Schließlich war noch die Strafe zu motivieren, die die Kommission gegen die Buchdrucker in Vorschlag gebracht hatte.

[1] „Item poenam impositam videtur magis applicandam piis operibus, quam fiscis saecularibus.“ Ebd. I 527.

[2] Auch der Bischof von Fano teilte demnach die Ansicht über den ungewissen Ursprung der Vulgata.

[3] Conc. Trid. I 527. Hierbei macht der Referent die richtige Bemerkung, daß die Fehler, die man der Vulgata zur Last lege, nicht ihr als solcher zukommen, sondern nur den Ausgaben, die damals kursierten.

Geldstrafen, so meint der Referent, seien in gegenwärtiger Zeit zugkräftiger, und darum habe sich die Kommission nicht in allen Punkten an das Laterankonzil gehalten; und es sei geradezu ein Gebot der Klugheit gewesen, dem Fiskus einen Teil der Geldstrafe einzuhändigen, um bei Handhabung dieser Bestimmungen am Staate einen Rückhalt zu haben. Über die Größe der Strafe selber solle die Synode befinden[1].

Nachdem der Bischof von Fano auf diese Weise in den erwünschten Punkten Aufklärung gegeben hatte, war noch die Frage zu erledigen, wer etwa für die Anfertigung des Dekretes in Betracht kommen könne. Naturgemäß mußte sich allen die Überzeugung aufdrängen, daß die am geeignetsten hierfür erscheinen mußten, welche die Vorarbeiten geleistet hatten. Als daher der Bischof von Pienza, Alexander Piccolomini[2], die Kommission in Vorschlag brachte, fand er allgemeinen Anklang, und dieser vorläufige Beschluß wurde auf der allgemeinen Generalversammlung am 27. März endgültig angenommen[3].

Kurz und bündig hatte der Bischof von Fano das Vorgehen der Kommission beleuchtet und die Zweifel und Bedenken, die in der Partikularversammlung geäußert wurden, gehoben. Aber das Resultat, das erzielt wurde, war nur ein vorläufiges, denn die ganze Sache mußte noch durch das Plenum des Konzils geprüft werden, was der Generalversammlung vom 1. April reserviert blieb.

Als daselbst die strittigen Punkte des Kanondekretes besprochen waren, stellte del Monte die abusus zur Diskussion. Im Vordergrunde der Verhandlungen standen die Bibelausgaben und die Interpretation der Heiligen Schrift, Fragen, die besonders der unbeugsame Kardinal Pacheco wieder aufgriff. Die Verhandlungen in der classis Cervinos, der er anwohnte[4], scheinen ihn durchaus nicht befriedigt zu haben.

[1] „Aliam partem fiscis saecularibus esse applicandam iudicarunt (deputati), ut saeculares principes libentius eas poenas executioni demandari curent.“ Conc. Trid. I 527.

[2] Über ihn siehe ebd. I 484 582.

[3] Zweck dieser Generalversammlung war, das Kanondekret zu prüfen; am Schlusse bittet Monte um Vorschläge für unser Dekret. Ebd. I 40.

[4] Siehe darüber ebd. V 38. Ebenso siehe dort die Mitglieder der Partikularversammlungen vom 23. März. Daraus ist ersichtlich, daß die Klassen kein festes Gepräge hatten, sondern im Laufe der Zeit Veränderungen erfuhren. So trat Madruzzo von der classis Montes zu der des

Die Verwirrung, welche die verschiedenen Bibelausgaben angerichtet haben, kann nach seiner Ansicht nur durch durchgreifende Maßnahmen gehoben werden. Die Toleranz, welche die Deputierten zum Teil gegen Ausgaben neben der Vulgata gezeigt haben, ist verfehlt; außer der Vulgata sind alle Ausgaben, zumal die der Häretiker, zu verwerfen[1].

Dem gegenüber faßt wiederum der Bischof von Fano die Bibelfrage an ihrer prinzipiellen Seite an und sucht auf dieser Grundlage das Verhältnis zwischen der Vulgata und den andern Ausgaben und Übersetzungen zu erörtern.

An sich betrachtet, so hebt er mit Recht hervor, kann man den verschiedenen Ausgaben die Existenzberechtigung nicht absprechen, sofern sie ihren privaten Charakter bewahren. Wenn aber die Synode ausschließlich die Vulgata als authentisch anerkenne, dann wolle sie nur verhindern, daß irgend eine andere der Ausgaben, die zirkulieren, in den öffentlichen Disputationen und in der Predigt für beweis- und rechtskräftig anerkannt würde. Grundsätzlich können die andern Ausgaben nicht verworfen werden, weil es die Kirche auch früher nicht getan habe[2], und um den Gläubigen eine gewisse Freiheit zu lassen. Wenn man nur der Vulgata diese Bedeutung und Stellung zuerkenne, so habe man sich neben der bisherigen bewährten Praxis der Kirche von der sichern Überzeugung leiten lassen, im entgegengesetzten Falle würden die Gegner uns Uneinigkeit im gesamten Glaubensleben überhaupt vorwerfen[3].

Mit dieser Erklärung gab sich Pacheco zufrieden, aber ein neues Bedenken erhob sich. Der Begriff Authentizität schien ihm mit der Textkorruption der Vulgata unvereinbar.

Abermals weist der Bischof auf den Unterschied zwischen der Vulgata, die nur noch begrifflich existiere, und die fehler-

Reginald Pole über. Vgl. dazu ebd. V 38 annot. 3. Was man mit diesem Wechsel bezweckte, ist uns nicht klar geworden.

[1] „. . . post huius vulgatae editionis approbationem reiciantur omnes aliae editiones, itemque haereticorum translationes omnes damnentur.“ Ebd. I 42.

[2] Hierbei wird auf die Ausgaben des Aquila, Symmachus und Theodotion hingewiesen. Ebd.

[3] Ebd. I 42; V 50. Dabei wird wiederum betont, daß die Übersetzungen neben der Vulgata dieser oft von Nutzen sein können; besonders könne die Septuaginta nicht verworfen werden „quia vulgatam tamquam authenticam recipiunt“. Ebd. V 50. In diesem Zusammenhang erwähnt

haften Exemplare hin, die jene repräsentieren wollten. Nur die letzteren sollen einer Korrektion unterzogen werden, die am besten der Heilige Stuhl selber vornehme, da er über die nötigen Mittel, wissenschaftliche und finanzielle, verfüge, während dem Konzil die Geldmittel abgingen[1].

Auch der dritte Artikel im Referate der Kommission entsprach nicht in allem den Wünschen Pachecos; er will allen Laien die Interpretation der Heiligen Schrift verwehren, weil jeder im Sinne der Kirche zu interpretieren behaupte. Doch der Bischof von Fano wußte auch in diesem Punkte das Gutachten seiner Mitdeputierten zutreffend zu motivieren[2].

Die vereinzelte Kritik des Kardinals suchte aufs neue einzusetzen. Pacheco will wiederum die alte Frage von der Übersetzung der Heiligen Schrift in die Muttersprache aufrollen und sein Befremden darüber ausdrücken, daß sie in der Aufzählung der abusus vollständig übergangen sei.

Del Monte, der die Auffrischung der Kontroverse als einen Eingriff in das Propositionsrecht betrachtete[3], erklärte die Versammlung sofort für geschlossen, und damit war wohl einem peinlichen Auftritt vorgebeugt.

Da indes der Tag der vierten Sessio immer näher kam, so mußten die so rasch unterbrochenen Verhandlungen bald wieder aufgenommen werden, wollte man ernstlich an die Publikation des Dekretes denken. Daher wurden die Väter schon am 3. April wieder zu einer Generalversammlung zusammengerufen.

Wenn in dieser Kongregation, in der sehr eifrig debattiert wurde, gegenüber den bisherigen Verhandlungen teilweise ganz bestimmte Vorschläge für das Dekret gemacht wurden, so ist es eben insofern erklärlich, als man nur noch wenige Tage vor der feierlichen Sitzung stand.

der Bischof auch eine Ausgabe, die er „Mustella“ nennt, die aber wegen ihrer Unbrauchbarkeit sich von selbst verwerfe (Conc. Trid. V 50). Da nach Ehses der Name ungenau geschrieben ist, läßt sich nicht leicht ermitteln, wer als Herausgeber in Betracht kommt. Nach Ehses ist es nicht ausgeschlossen, daß die Ausgabe von Münster gemeint ist. Ebd. V 50 annot. 4.

[1] Ebd. I 42.

[2] Siehe darüber ebd. V 51.

[3] Monte konnte diese Verletzung der Geschäftsordnung rügen und maßregeln, da ja die Frage aus dem Programm gestrichen war. Vgl. ebd. I 528.

Im Interesse einer erfolgreichen Debatte schlug der Bischof von Chioggia ein ganz anderes methodisches Verfahren vor. Nach seiner Meinung wäre es zweckmäßiger, den bisher diskutierten Stoff zuerst in ein Dekret zu fassen und dann noch einmal darüber zu beraten, eine Ansicht, die nur von wenigen Konziliaren geteilt wurde.

Den Hauptteil der Verhandlungen bildeten im Anschluß an den ersten abusus die Erörterungen über die Bibelausgaben, Übersetzungen und über die Vulgatarevision.

Mit der Kommission war man allgemein darin einig, daß die Vulgata rezipiert werden solle. Die Ansichten über die Stellung und das Schicksal der andern Ausgaben waren geteilt.

Über die Septuaginta äußerten sich die meisten Prälaten sehr anerkennend und mit Verehrung[1].

Dieser Hochachtung ist es zuzuschreiben, wenn sich niemand für deren Verwerfung aussprach. Offenbar glaubte man der Pietät am besten dadurch Rechnung zu tragen, wenn man ihr gegenüber eine neutrale Haltung einnähme, d. h. wenn man sie im Dekrete gar nicht erwähne.

In diesem Sinne ist unter anderem das Votum der Bischöfe von Vaison, Jakob Cortese de Prato[2] und Johannes de Salazar[3], gehalten.

Bei den andern Übersetzungen wurde ziemlich viel Gewicht auf die Unterscheidung zwischen katholisch und akatholisch gelegt. Eine beträchtliche Anzahl der Väter kam darin überein, in dem Dekrete müßten die häretischen Ausgaben ausdrücklich verworfen werden. Der Bischof von Clermont, Wilhelm du Prat, beantragt sogar, daß unter andern die Übersetzung des oben erwähnten Mustella nominatim verworfen werden solle[4].

Nach Pacheco, der immer noch bei seiner früheren Meinung verharrte, sollte das Verbot allgemein auch auf die Ausgaben ausgedehnt werden, die nicht von Häretikern herrührten,

[1] So sagt der Bischof Robert Vamhop von Armagh: „Quoad secundam partem septuaginta interpretes in reverentia haberi debeat.“ Ebd. V 60. Über diesen gebildeten Mann, der besonders über die Neuerung auf deutschem Gebiete orientiert war, siehe Hefner, Entstehungsgeschichte 39.

[2] Vgl. Conc. Trid. I 434.

[3] Vgl. Hefner a. a. O. 48.

[4] „Reiciantur tamen Mustellae et aliorum nominatim.“ Conc. Trid. V 61.

eine Auffassung, die nur von wenigen geteilt wurde[1]. Die Mehrzahl dagegen wollte von einer Verwerfung absehen, wobei sie sich wohl vom Glauben leiten ließen, daß diese Übersetzungen, wie auch die Kommission betont hatte, manches zum Verständnisse der Vulgata beitragen könnten.

Die Unterscheidung von häretischen und nicht häretischen Ausgaben hält der Bischof von Chioggia für nicht berechtigt, findet es aber doch auffallend, daß die Erasmische Übersetzung die Billigung Leos X. fand[2].

Bei der Frage der Vulgatarevision handelte es sich um die beiden Punkte, ob das Dekret etwas von der Textkorruption bemerken und wer die Verbesserung vornehmen solle. Pacheco, dem mehrere Konziliaren sich anschlossen, hielt ersteres mit der Autorität des Konzils unvereinbar. Die Revision dagegen, betonte er auch jetzt wieder, müsse vom Heiligen Stuhle besorgt werden[3].

Madruzzo mit seinen Gesinnungsgenossen möchte diese Arbeit der Synode überlassen.

Eine schärfere Fassung erhielt im Gegensatz zu den bisherigen Erörterungen der dritte „abusus". Mehrere Väter hielten die Übergriffe in der Erklärung der Heiligen Schrift nicht bloß für einen Mißbrauch, sondern für eine Häresie und bestanden auf den entsprechenden Strafen und Heilmitteln.

In diesem Sinne äußerten sich Johannes Michael, Erzbischof von Matera[4], Dionysius Zannettino, Bischof von Ceos, Mylopotamus[5] und mehrere andere Konziliaren.

Abhilfe, so meinten die meisten Referenten, könne nur durch Ausschließung der Laienwelt von der Interpretation der Heiligen Schrift und durch Bestimmungen, die für den berufsmäßigen Exegeten normgebend sind, erzielt werden[6].

---

[1] Zu diesen gehörte auch der oben erwähnte Bischof von Armagh.

[2] Siehe darüber Conc. Trid. V 63.

[3] Monte, der für die Revision von seiten des Apostolischen Stuhles war, fand es seltsam, daß seine Auffassung nicht größeren Anklang fand; eine Bemerkung, die er im Laufe der Verhandlungen machte, blieb zweifellos nicht ohne Erfolg. Vgl. darüber ebd. V 59.

[4] Über diesen Prälaten, der den Legaten sehr ergeben war, siehe ebd. I 382; IV 572.

[5] Zannettino, auch Grechetto genannt, zog sich durch seine strenge Überwachung der Häresie zu Venedig den Haß der Lutheraner zu. Eine eingehende Würdigung seiner Persönlichkeit siehe in Buschbell, Reformation und Inquisition 36—60.

[6] Näheres Conc. Trid. V 59ff.

Beim vierten abusus erstreckte sich die Kritik zumeist auf die Maßnahmen gegenüber dem Unwesen der Druckkunst, wobei auch betont wurde, sie sollten nicht nur die Zukunft treffen, sondern auch rückwirkende Kraft haben.

Seltsam gegenüber den bisherigen Anträgen klingt besonders das Votum des Bischofs von Bergamo, der einen Teil des Geldes dem Ankläger, den andern dem Fiskus und den Rest den Armen zuerkennen wollte, ein Vorschlag, dem auch der Prokurator des Bischofs von Augsburg, Klaudius Jajus, sowie die drei Äbte beistimmten[1].

Das Resultat der am Schlusse der Diskussion erfolgten Abstimmung, wobei del Monte nochmals die Hauptpunkte hervorhob, war folgendes: Die Frage, ob auch anonyme Bücher dem Drucke übergeben werden könnten, wurde fast durchweg ohne weiteres verneint[2]. Hinsichtlich der Bibelausgaben war man darin einig, daß man nur die eine Vulgata annehmen, die andern Ausgaben und Übersetzungen nicht im Dekret erwähnen solle. Geteilt aber waren die Ansichten darüber, ob die Vulgata in allen drei Bibelsprachen zulässig sei oder nicht („in uno quoque idiomate"). Die Mehrzahl der Väter war dafür, es solle lediglich die eine Vulgata betont werden in dem Dekrete[3].

---

[1] Die drei Äbte, die zusammen ein Votum decisivum hatten, gehörten der Kongregation der hl. Justina von Padua an (Kasinenser Kongregation). Hefner 54. Es sind: 1. Isidorus Clarius, Abt von S. Maria zu Cesana und nachmaliger Bischof von Foligno, der sich besonders durch seine Bibelkenntnis auszeichnete. Über ihn vgl. KL II 409. — 2. Lucianus degli Ottoni, Abt von S. Maria Pomposia in der Nähe von Ferrara. Wegen seiner Ansichten wurde er besonders von Soto bekämpft. Hefner a. a. O. 54. — 3. Chrysostomus Calvini, Abt von S. Trinità de Gaëta und später Bischof von Ragusa, genoß als Humanist und Theolog großen Ruhm. Conc. Trid. I 207 annot. 1 und 2. Hefner a. a. O. 54.

[2] Diese Frage hatte Madruzzo wieder auf dieser Versammlung angeschnitten. Conc. Trid. V 59.

[3] Somit solle der Ausdruck in uno quoque idiomate gar nicht aufgenommen werden, nur: unam vulgatam . . . etc. Ebd. V 66. Daselbst vergleiche auch die Vota der einzelnen Prälaten. Diejenigen Väter, die den Ausdruck „in uno quoque idiomate" missen wollten, ließen sich vielleicht von der Anschauung leiten, da man weder bei den Hebräern noch bei den Lateinern eine Bibel unter dem Namen Vulgata kenne, so könnte das Dekret in dieser Fassung leicht dem Gespött anheimfallen. Vgl. ebd. I 44.

Nachdem noch kurz die Frage der Laieninterpretation erfolglos aufgenommen war, wurde die Versammlung geschlossen [1].

§ 16.

Erweitertes Referat und Scheidung des Stoffes.

In der Partikularversammlung vom 23. März hatte Cervino schon darauf hingewiesen, daß außer den vier bekannten abusus späterhin noch vom Predigtwesen zu handeln sei [2]. Der Bischof von Fano, der damals namens der Kommission die Arbeit der Deputierten gegen die Ausstellungen der Konzilsväter verteidigte, ergänzte gleichzeitig die Ankündigung des Legaten mit der Bemerkung, daß die Deputierten außer den bereits verlesenen abusus noch andere gesammelt hätten [3].

Diese kamen auf der Generalversammlung am 5. April mit den bereits bekannten Mißständen durch den Bischof von Bitonto, ein Mitglied der Kommission, zur Verlesung.

Das, was hier neu geboten wird, kann als Anregung zu einer Neuordnung des Schriftstudiums bezeichnet werden. Es konnte der Kommission nicht entgehen, daß die Schriftfrage eine tiefere und fundamentale Motivierung erfahren mußte, wollte man erfolgreich ein gesundes Studium der Bibel in die Wege leiten.

Daher beklagt es der Referent, daß über dem Profanstudium die Heilige Schrift so viel vernachlässigt werde. Wenn das religiöse Leben der Jugend weder zu Hause noch in der Schule gefördert werde, so sei das in letzter Hinsicht darauf zurückzuführen, daß man sich weder in den Kathedralkirchen noch in öffentlichen Gymnasien und in den Klöstern mit der Heiligen Schrift befasse [4].

[1] In diesem Punkte standen sich Pacheco, der die Erklärung der Schrift durch Laien verwarf, und Madruzzo einander gegenüber. Letzterer sagte schließlich, er wolle sich der Ansicht des besonnenen Pole anschließen, der sich aber momentan darüber nicht äußerte. Conc. Trid. V 66; I 44.

[2] Ebd. V 36.

[3] Ebd. V 37.

[4] „Abusus est, quod dum immodice vel literis profanis vel quaestionibus quibuslibet superfluis incumbitur, negleguntur interim studia sacrarum literarum et non est, qui eas legat neque in ecclesiis cathedralibus neque in publicis gymnasiis neque in monasteriis monachorum.“ Ebd. V 72. Offenbar ist die scharfe Betonung des damaligen Profanstudiums eine Frucht des Humanismus.

Zur Hebung des vernachlässigten Schriftstudiums macht der Bischof folgende Vorschläge: „An Kathedralkirchen, wo eine Präbende errichtet ist, hat der Bischof darauf zu dringen, daß deren Inhaber die Heilige Schrift wenigstens in lateinischer Sprache lese. Wo eine solche nicht besteht, wo etwa das Kapitel dafür aufzukommen hat, soll sie errichtet werden[1]. Reicht der Grundstock für die Sustentation des Präbendars nicht aus, so haben der Bischof und die Kapitularen einen Zuschuß zu leisten, bis sich ein Gehalt von mindestens sechzig Dukaten ergibt. Nötigenfalls ist der Stadtklerus oder der gesamte Diözesanklerus heranzuziehen. Auch einfache Benefizien können zu diesem Zwecke verwendet werden. Sollten hiebei sich irgendwelche Schwierigkeiten erheben, so ist an den Apostolischen Stuhl zu appellieren."

Gleicherweise sollen die Fürsten und der Staat sich angelegen sein lassen, daß die Schrift auf den Gymnasien, die Obern der Klöster, daß sie in ihren Konventen gelesen werde. Dabei sollen auch die Laien nicht ausgeschlossen sein, jedoch stets unter der Voraussetzung, daß die andern üblichen Lesungen, besonders die an den Kathedralkirchen, keine Einbuße dadurch erleiden[2].

Da jedoch nur ein planmäßiges Schriftstudium segensreich sein kann, so verlangt der Referent zuerst das Studium der Einleitungswissenschaft und macht es der Synode zur Pflicht, im Interesse der Einheitlichkeit für eine kurze Einführung zu sorgen[3].

Auch für die religiöse Ausbildung der Kinder und der ungebildeten Laienwelt solle die Synode bestrebt sein. Dieses geschehe, so wird betont, am besten durch einen Katechismus, dem die Heilige Schrift und die Lehre der Väter zu Grunde gelegt seien. Über den religiösen Fortschritt möge sich der Bischof oder der Pfarrer durch entsprechende Prüfungen überzeugen.

Wollte man die Schriftfrage erschöpfend behandeln, dann konnte die Bibel in ihrer Bedeutung für die Predigt unmöglich übersehen werden. Daher verbreitet sich Cornelius Musso mit eingehender Sachkenntnis über den Mißbrauch der Schrift bei

[1] Ebd. I 46; V 73. [2] Ebd. V 73.

[3] „Decernat sancta synodus, ut una quaedam brevis et compendiosa introductio habeatur." Ebd.

Ausübung des Predigtamtes seitens der Welt- und Ordensgeistlichen, sowie über entsprechende Maßnahmen.

Da jedoch sein Referat in diesem Punkte der Hauptsache nach mit den Ausführungen des Bischofs von Sinigaglia, Markus della Rovere, identisch ist, genügt es, auf diese hinzuweisen[1].

Angesichts der Stofffülle, die geboten wurde, stiegen zuerst bei dem ersten Legaten berechtigte Bedenken auf über die Möglichkeit einer derartigen Behandlung: das ganze Material konnte kaum auf der so nahe bevorstehenden Sessio spruchreif werden.

Zudem hatte der Bischof von Bitonto durch seinen neuen Stoff die schwebenden Verhandlungen in ein ganz anderes Stadium gerückt. Wollte man die Reform im Predigtwesen durchsetzen, so mußte man notwendigerweise vorher die Residenzfrage der Bischöfe und Pfarrer erledigen, wie der letzte Referent konsequent seine Vorschläge motiviert hatte, was aber eine Verschiebung der ganzen Sache bedeutet hätte[2].

Da aber eine Vertagung der bereits angekündigten Sitzung gleich bedenklich erscheinen mußte wie deren Feier ohne das Dekret, auch Montes Zweifel wohl begründet waren, so war man sich über die Weiterentwicklung vorerst unklar.

Gleichwohl wollte man wenigstens versuchen, ob die gesamte Materie sich nicht in den beiden Kongregationen vom 6. und 7. April endgültig erledigen lasse. So wurde naturgemäß vorab über den neuen Stoff eifrig debattiert, wobei nicht geringe Meinungsverschiedenheiten zu Tage traten[3].

Am Schlusse der Partikularversammlung (6. April) las Cervino in seiner Abteilung die Dekrete über die Vulgata, die Schrifterklärung und das Druckerwesen vor und fand mit unbedeutenden Ausstellungen allgemeinen Beifall[4].

[1] Dieses Gutachten wurde in der Partikularversammlung am 1. März abgegeben. Im einzelnen siehe Conc. Trid. V 73.

[2] Musso leitete sein Referat mit der Bemerkung ein, daß seine Vorschläge unbedingt die Residenz der Bischöfe und Pfarrer zur Voraussetzung hätten: „quoniam sciebat, quod nisi hoc fiat, frustra omnem laborem a se sumi.“ Ebd. I 46.

[3] Über die einzelnen Ansichten der Prälaten vgl. ebd. V 76 ff. Da die dort geführten Verhandlungen unser Dekret, wie wir nachher sehen werden, nicht beeinflussen, können wir uns mit dem allgemeinen Hinweis begnügen.

[4] Siehe darüber ebd. V 82. Daraus ersehen wir, daß in genannten Punkten die entsprechenden Dekrete bereits formuliert waren; inwieweit sie

Wie man es mit den Mißbräuchen im Predigtwesen und im Studium der Schrift halten wollte, darüber mußte man sich in der Generalversammlung am 7. April unbedingt aussprechen. Da schon die Verhandlungen am vorhergehenden Tage gezeigt hatten, daß die beiden genannten Punkte unmöglich vor der Sessio erledigt werden konnten, so stellte del Monte die Väter vor die Alternative: entweder die feierliche Sitzung zu prorogieren, oder ein Dekret zu publizieren, das sich nur auf die vier bekannten abusus erstrecke.

Mit wenigen Ausnahmen erklärten sich die Konziliaren dahin, daß unter allen Umständen die Sitzung abgehalten und das Kanondekret sowie das Dekret über die vier ersten abusus veröffentlicht werde. Der Bischof von Sinigaglia wollte die Sitzung zehn Tage verschoben wissen. Vermutlich teilte er die Ansicht des Bischofs von Castellamare, der die abusus nicht trennen wollte und daher für die gleichzeitige[1] Veröffentlichung der Dekrete war, wenn auch der ganze Stoff nicht in jeder Hinsicht diskutiert sei.

Galeazzo Florimontio, der gelehrte Bischof von Aquino, macht die Abhaltung der Sitzung von den Dekreten abhängig. Sind diese vollendet, dann soll auch die Sessio gefeiert werden[2].

Ganz anders dachten die Mitglieder der Kommission. Nach ihrer Ansicht hingen die abusus so eng miteinander zusammen, daß eine Teilung der Materie undenkbar ist. Folgerichtig kann es sich nach dem Bischof von Fano nur darum handeln, entweder jetzt alle zu persolvieren oder keinen. Ersteres sei leicht möglich, da die hinzugekommenen Mißbräuche sachlich nichts Neues bieten, sondern schon früher rechtliche Bestimmungen erwirkt[3] hätten und darum ein beschleunigtes Verfahren ermöglichten.

mit dem Dekret übereinstimmen, das am 8. April zur Veröffentlichung kam, konnten wir aus den Akten nicht feststellen.

[1] „Placeret etiam non promulgari quatuor sine aliis abusibus.“ Ebd. V 84.

[2] Im einzelnen vgl. über die Vota, besonders auch über die Ansicht Sottos, ebd. V 84 ff.

[3] Der Bischof spricht zugleich sein Befremden darüber aus, daß so viele Väter sich jetzt anders äußerten als in der Partikularversammlung des Kardinals Pole (6. April), wo man über alle Artikel verhandelt habe. Auf Grund der dortigen Verhandlungen hätte er also auf Regelung der Frage in seinem Sinne gehofft. Ebd. V 84.

Doch die Ansicht der Mehrzahl, auf deren Seite auch die Legaten standen, war ausschlaggebend[1].

So wurde denn durch den Bischof von Bitonto, das eifrige Kommissionsmitglied, der bereits vorliegende Dekretentwurf proponiert, der auf die Vulgata, die Schrifterklärung, das Druckerwesen und den Mißbrauch der Bibel zu Profanzwecken abhob.

Wenn somit der zweite „abusus", die Textkorruption der Vulgata, keine Berücksichtigung fand, so hat das seinen Grund darin, daß die Bedenken, die am 3. April gegen ein solches Bekenntnis erhoben wurden, anerkannt waren, wie aus der Legatenkorrespondenz ersichtlich ist[2].

Der Wortlaut des ersten Entwurfes, worüber die Akten schweigen, stimmte offenbar mit der Fassung wesentlich überein, welche als amtliche nachher publiziert wurde.

Daß dagegen in einigen untergeordneten Punkten die ursprüngliche Fassung redigiert wurde, ergibt sich aus einem Vergleiche zwischen dem offiziellen Wortlaut vom 8. April und den Ausstellungen, welche noch auf dieser letzten Generalversammlung gemacht wurden.

So ist der Kardinal Pacheco dafür, daß in dem zweiten Punkte des Dekretes, gegen den Mißbrauch in der Schriftauslegung, das Wort solius unterdrückt werde, das offenbar, wie auch Ehses vermutet, in dem Zusammenhang sich befand: „cuius solius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum". . . . .

Der Bischof von Feltre, der im Anschluß an das erste Referat der Kommission eine öftere Auffrischung der dekretalen Bestimmungen wünschenswert fand, empfiehlt, dies in den Dekreten durch den Zusatz zu vermerken: ne vero haec omnia e memoria hominum unquam excidant . . ., was jedoch in die endgültige Fassung nicht aufgenommen wurde[3].

Doch sollten diese Vorschläge, da und dort einen Ausdruck fallen zu lassen oder einzufügen, lediglich Anregungen sein, denn die letzte verbessernde Hand sollten nach dem Wunsche

[1] Mit Unrecht behauptet Druffel (Monumenta Trid. Nr 397, p. 466) mit Berufung auf Le Plat VII 18, die Legaten hätten einen Aufschub der Sessio gewünscht. Siehe darüber Conc. Trid. V 83 annot. 4.

[2] Vgl. den Brief Cervinos an Maffeo bei Druffel-Brandi Nr 399, S. 468.

[3] Zum Verständnisse dieses Vorschlages vgl. Conc. Trid. V 30.

der Väter die Deputierten mit den Legaten anlegen, wozu sich del Monte gern bereit erklärte[1].

So war durch die getroffene Scheidung des reichhaltigen Materials, das ein Hindernis für die Abhaltung der feierlichen Sitzung zu werden drohte, wieder Klarheit geschaffen; es galt noch, dem Dekrete seine endgültige Fassung zu geben, dann konnte das Konzil öffentliche Rechenschaft über seine rastlose Arbeit in der Bibelfrage geben[2].

§ 17.

Publikation des Dekretes.

Nachdem unterdessen die letzte verbessernde Hand an das Dekret gelegt war, wurde die redigierte Form noch einmal privatim den Vätern und besonders den Kardinälen Madruzzo und Pacheco unterbreitet.

Hatten bisher die Legaten keinen wichtigen Schritt unternommen, ohne vorher diese beiden Kirchenfürsten verständigt zu haben, so war es besonders jetzt ein Gebot der Klugheit, sie vor der wichtigen Entscheidung um ihr Gutachten anzugehen.

Am 8. April war der Tag der feierlichen Sitzung herangekommen. Eine stattliche Anzahl aus Theologen- und auch aus den Laienkreisen hatte sich in der Kathedrale, im Vigiliusdome, eingefunden, woselbst die Publikation stattfinden sollte. Außer den drei Legaten waren drei Kardinäle, acht Erzbischöfe, einundvierzig Bischöfe, die Äbte und Ordensgenerale und viele Theologen des Welt- und Ordensklerus anwesend[3].

Nach feierlichem Heiliggeistamte, das der Erzbischof Alexius Salvator von Sassari[4] zelebrierte, verbreitete sich der Servitengeneral über den Sieg des Kreuzes, die Kirche und die dog-

[1] Über die Väter, die sich in diesem Sinne äußerten, siehe ebd. V 86 87.

[2] In dieser Versammlung wurde auch die Frage der Kontumazialanklage gegen die abwesenden Bischöfe erwogen. Darüber vgl. ebd. I 48; V 87; Druffel-Brandi Nr 397, S. 466. Die Dekrete über Predigtwesen und Schriftstudium wurden auf der 4. Sessio, am 17. Juni, publiziert. Siehe Conc. Trid. I 441 554; V 238 ff.

[3] Über die Anwesenden im einzelnen vgl. ebd. V 101 ff.

[4] Vgl. über ihn ebd. I 372. Sein vollständiger Name ist: Alexius Salvator Allepusius, während ihn Ehses Salepusius nennt. Siehe auch Hefner 37.

matischen Kontroversen, eine Predigt, die ziemliches Aufsehen erregte[1].

Als die äußeren Formalitäten erledigt und die übliche Litanei gesungen war, schritt der Celebrans des Tages zur Verlesung der Dekrete. Zunächst wurde der Kanon, dann unser Dekret und schließlich der Termin der nächsten feierlichen Sitzung publiziert[2].

Während noch vereinzelte Stimmen Einwendungen gegen das Kanondekret oder den Titel des Konzils machten[3], blieb das Dekret über die Ausgabe und den Gebrauch der Heiligen Schrift von seiten der Väter unangefochten. Der Wortlaut nach den Konzilsakten ist folgender:

Insuper eadem sacrosancta synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praelectionibus et expositionibus pro authentica habeatur, et quod nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur et poenis a iure statutis puniantur.

[1] Die Predigt, die in Conc. Trid. V 95—101 abgedruckt ist, erregte unter andern beim kaiserlichen Vertreter Don Franciscus von Toledo Ärgernis. Soto beschuldigt den General sogar der Häresie. Näheres hierüber siehe ebd. I 59 535 536.

[2] Auch die bereits erwähnte Kontumazialanklage über die abwesenden Bischöfe sollte endgültig behandelt werden, wurde jedoch aus Opportunitätsgründen verschoben. Ebd. I 48 49; V 93; Pallavicini, Historia 595.

[3] Darüber, besonders über das zähe Festhalten des Bischofs von Fiesole an seiner ursprünglichen Ansicht, siehe Conc. Trid. I 49; V 93; Pallavicini a. a. O.

Sed et impressoribus modum in hac parte, ut par est, imponere volens, qui iam sine modo, hoc est, putantes sibi licere quidquid libet, sine licentia superiorum ecclesiasticorum ipsos sacrae scripturae libros et super illos adnotationes et expositiones quorumlibet indifferenter, saepe tacito, saepe etiam ementito prelo et, quod gravius est, sine nomine auctoris imprimunt, alibi etiam impressos libros huiusmodi temere venales habent: decernit et statuit, ut posthac sacra scriptura potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur, nullique liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinario, sub poena anathematis et pecuniae in canone concilii novissimi Lateranensis apposita. Et si regulares fuerint, ultra examinationem et probationem huiusmodi licentiam quoque a suis superioribus impetrare teneantur, recognitis per eos libris iuxta formam suarum ordinationum. Qui autem scripto eos communicant vel evulgant, nisi antea examinati probatique fuerint, eisdem poenis subiaceunt, quibus impressores. Et qui eos habuerint vel legerint, nisi prodiderint auctorem, pro auctoribus habeantur. Ipsa vero huiusmodi librorum probatio in scriptis detur atque ideo in fronte libri, vel scripti vel impressi, authentice appareat. Idque totum, hoc est et probatio et examen, gratis fiat, ut probanda probentur, et reprobentur improbanda.

Post haec temeritatem illam reprimere volens, qua ad profana quaeque convertuntur et torquentur verba et sententiae sacrae scripturae, ad scurrilia licet, fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones, impias et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos: mandat et praecipit ad tollendam huiusmodi irreverentiam et contemptum, et ne de cetero quisquam quomodolibet verba scripturae sacrae ad haec et similia audeat usurpare, ut omnes huius generis homines, temeratores et violatores verbi Dei, iuris et arbitrii poenis per episcopos coerceantur.

Dritter Teil.

Auslegung des Dekretes.

§ 18.

Gemäßigte Richtung.

Ein Dekret, das für die gesamte Bibelfrage von so tiefgreifender Bedeutung war, mußte, wie leicht ersichtlich, in den Theologenkreisen gar mannigfach beurteilt werden. War man doch selbst in Rom nicht wenig überrascht, als die Nachricht einlief, das Konzil habe die Vulgata für authentisch erklärt[1]. Einer Bibelausgabe, die offenkundig so manche Mängel aufwies, dieses Prädikat zuzuerkennen, hielt man dort nicht für angängig, und darum trat man auch der geplanten Vulgatarevision erst nach langem Zögern näher[2].

So finden wir es auch begreiflich, wenn die Exegeten und Dogmatiker in der Auffassung unseres Dekretes verschiedener Ansicht sind.

Von unbedeutenden Sonderheiten abgesehen, lassen sich die verschiedenen Anschauungen in zwei Richtungen gruppieren: in eine gemäßigte und eine schroffe. Da die Meinungsverschiedenheiten ihrer Vertreter vorab auf die Bedeutung der Vulgata und ihre nunmehrige Stellung abheben, so werden in den folgenden Erörterungen ausschließlich diese Punkte in den Rahmen unserer Betrachtung zu ziehen sein[3].

Von den bedeutenderen Anhängern der gemäßigten Richtung sei zuerst Andreas Vega angeführt. Der hervorragende Dogmatiker des Franziskanerordens, der selbst dem Konzil anwohnte,

[1] Vgl. hierüber den Brief eines Kurialen an Cervino. Druffel Nr 474, p. 373. Ebenso die Ausführungen bei Amann, Die Bibel Sixtus' V. 10 ff.

[2] Was in dieser Hinsicht nach dem Konzil und in der Folgezeit geschah, darüber siehe Amann a. a. O. 11 ff.

[3] Die andern Punkte des Dekretes, die Bestimmungen über die Schrifterklärung und das Druckerwesen, können wir ausscheiden, weil die Entstehungsgeschichte des Dekretes für sie der beste Kommentar ist.

macht besonders darauf aufmerksam, daß man die Approbation der Vulgata nicht überspanne. Es lag nach ihm dem Konzile fern, die Fehler der Vulgata gewissermaßen zu sanktionieren, es hatte lediglich die von den Ungenauigkeiten gereinigte Idealausgabe im Auge[1]. Daher ist durch die konziliare Bestimmung, wie er ausführt, das sprachliche Studium in keiner Weise gehemmt, wenn etwa dadurch eine bessere Lesart erzielt werden kann; ja es lege sich sogar nahe, auf die Urtexte zurückzugreifen, wenn es zum klareren Verständnisse der Vulgata zweckmäßig erscheine. Trotz der sprachlichen Mängel habe sie inhaltlich nichts, was gegen das Glaubensgut verstoße. Dieser Vorzug war nach seiner Ansicht mit entscheidend, sie mit dem Prädikate authentisch auszuzeichnen.

Von seiner Anschauung ist Vega um so mehr überzeugt, als er sich auf das Gutachten des Legaten Cervino stützen kann[2].

W. Linden[3], der gegen die Angriffe Kalvins das Dekret verteidigt, will keineswegs die lateinische Übersetzung von den sprachlichen Fehlern ganz freisprechen, empfiehlt vielmehr bei schwierigen Stellen die Einsichtnahme der Originale; aber das steht auch bei ihm fest, daß die Authentizität ganz berechtigt erscheint, wenn man sich die universelle Bedeutung und Stellung der Vulgata in früheren Zeiten vergegenwärtigt[4].

Melchior Cano, der ebenfalls auf letzteren Punkt hinweist, legt bei Erörterung des Begriffes authentisch den Hauptton auf die dogmatische Korrektheit der Übersetzung des hl. Hieronymus. Danach ist sie in Sachen des Glaubens und der Sitte für den Gläubigen maßgebend[5].

Hieronymus Oleaster, ein Teilnehmer am Tridentinum[6], hält es mit dem Dekret wohl vereinbar, daß Paul IV. eine Vulgatarevision nach den Originalen vornehmen läßt. Wenn die Vulgata trotz ihrer Besserungsbedürftigkeit feierlich approbiert wurde, so sei das durchaus nicht ärgerniserregend, zumal Hier-

[1] „Approbavit dumtaxat Vulgatam editionem repurgatam a mendis, quae vitio scriptorum vel chalcographorum in ea obrepserunt.“ De iustificatione 691.

[2] Siehe hierzu die Ausführungen ebd. 691 ff.

[3] Über den bekannten Exegeten und Polemiker siehe KL VIII 2062.

[4] Lindanus, De optimo genere interpretandi 52.

[5] Lib. 2 de locis theol. cap. 13.

[6] KL IX 802 ff.

onymus selber seine Arbeit für nicht ganz einwandfrei gehalten habe[1].

Sixtus von Siena ersieht in dem Vorgehen des Konzils eine Notwendigkeit, um der durch die verschiedenen Übersetzungen entstandenen Verwirrung zu steuern. Obwohl er manche Vorzüge der Vulgata hervorzuheben weiß, sind ihm deren Mängel nicht verborgen. Die Solözismen, Barbarismen, Dunkelheiten, Zweideutigkeiten, Zutaten, kurz, die stilistischen und kritischen Ungenauigkeiten, welche die Bibelforscher bemängelt haben, sind, so hebt er[2] hervor, im wesentlichen für die Vulgata belanglos; denn trotz dieser genannten Ausstellungen ist sie als reine und ungefälschte Glaubensquelle anzusehen; auf diesen letzten Punkt habe daher auch das Tridentinum mit seiner Bestimmung abgehoben.

Mariana[3], der Kritik übt an den rigoristischen Auslegern des Dekretes, zeigt vor allem, daß diese Richtung zu unhaltbaren Konsequenzen führe.

Die Annahme der Vulgata — ne reiciatur — sei keine bedingungslose, sondern nur pflichtmäßig in dogmatischer Hinsicht[4].

Daraus ergibt sich von selbst die Stellung der übrigen lateinischen Übersetzungen. Das Dekret will, so folgert er, diese Leistungen nicht überhaupt unterdrücken, sie haben nur nicht die Prärogative der Vulgata. Dem Bibelforscher bleibt es unbenommen, sie heranzuziehen, wenn etwa dadurch schwierige Stellen des offiziellen Textes beleuchtet werden können[5].

Ravesteyn[6], der gegen die maßlosen Angriffe Chemnitz' das Trienter Konzil verteidigt, will durchaus nicht die Fehler der offiziellen Bibelausgabe, auf die schon die Väter aufmerksam machten, übersehen. Gerade diese Unzulänglichkeit lege es dem Kritiker nahe, in Zweifeln die Originale zu konsultieren,

[1] „Neque id timeo, quod multos timere video — offenbar Anhänger der rigoristischen Richtung — futurum scandalum si vulgata editio nunc iuxta veritatem hebraicam emendetur." (Praef. in Pent.)

[2] Bibliotheca sancta 854 ff.

[3] Über ihn und seine Werke siehe KL VIII 795 ff.

[4] „Ne reiciatur in iis, quae ad dogmata et mores pertinent". . . Mariana, Pro edit. Vulg. 851 (Migne I).

[5] Ebd. 858 ff.

[6] Über diesen scharfsinnigen belgischen Theologen vgl. KL X 839 840.

eine Praxis, an der die Katholiken auch bisher festgehalten hätten. Aus diesem Grunde wolle das Dekret das Zurückgreifen auf die Urtexte nicht verhindern oder verbieten[1].

Was das Konzil lediglich fordere, sei die Anerkennung der Vulgata im kirchlichen Leben, wo sie sich seit Jahrhunderten großes Ansehen gesichert hätte.

Durch diese Maßnahme, so führt Ravesteyn aus, sollten alle jene getroffen werden, die mit ihrer oft nur mittelmäßigen Wissenschaft prahlen und, da die Härten und Ungenauigkeiten der Vulgata ihr Sprachgefühl verletzen, schließlich zu andern Übersetzungen greifen, wie zu der von Kalvin, Bullinger, Münster und Ökolampadius.

In seiner Apologie für das Trienter Konzil verteidigt Payva[2] an erster Stelle die Integrität des hebräischen Textes. Aber nicht weniger freimütig tritt er mit Driedo für die Autorität der Vulgata ein. Beide sind darin einig, daß man sie schon wegen ihres hohen Alters nicht verachten dürfe. Wenn man sich auch über die sprachlichen Fehler nicht hinwegtäuschen könne, in jedem Falle sei sie eine untrügliche Glaubensquelle und stehe in dieser Hinsicht den griechischen und hebräischen Texten nicht nach[3].

Unter Hinweis auf Luther, Pellikanus, Münster usf. klagt Rugerius, daß jede Richtung der Neuerer ihre eigene Schriftübersetzung hervorgebracht habe. Dieser Mißstand, der eine Gefahr für die Einheit des Glaubens bildet, hat nach seiner Ansicht das Konzil veranlaßt, durch sein Dekret zu dieser Sache Stellung zu nehmen.

Daraus sei leicht erkenntlich, daß die getroffenen Maßnahmen nicht auf die Urtexte auszudehnen seien[4].

[1] „Non vetant igitur patres, ut vetus et vulgata editio latina diligenter ab explanatoribus cum fontibus conferatur et si quid certa ratione comperiatur cum fontibus non satis quadrare, id commodius ac magis proprie aut etiam magis vere explanare et transferre." Defensio Decr. Trid. I 99.

[2] Näheres über diesen spanischen Theologen, der auf dem Konzil zu Trient durch seine Gelehrsamkeit Aufsehen erregte, siehe KL I 816.

[3] Das Nähere hierüber vgl. Ess, Pragmatica 22; Bachelet, Bellarmin et la bible Sixto-Clémentine 105 111.

[4] „Non damnavit igitur . . . Hebraicas et Graecas editiones, quas superiora concilia amplexa fuisse atque usu et testimonio comendasse certum est." Rugerius, Opuscula theolog. 275—276.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Von besonderem Interesse dürfte das Urteil Bellarmins über das Dekret sein, zumal ja er so viel an dessen praktischer Durchführung gearbeitet hat[1].

Im 10. Kapitel der Kontroversen, wo er auf unsere Frage zu sprechen kommt, macht er die Bemerkung, daß Lutheraner und Zwinglianer darin uneinig seien, welche Bibelausgabe sie offiziell anerkennen sollten, einig dagegen darin, daß hierbei die Vulgata nicht in Betracht kommen könne. Dementsprechend war natürlich auch ihr Urteil über das Bibeldekret.

Im Anschluß hieran zeigt der Kardinal gegen Kalvin, daß das Tridentinum durchaus nicht die Urtexte untersagt habe, sondern der Umstand, daß die alten Übersetzungen in keiner Weise erwähnt wurden, sei Beweis genug dafür, daß die dekretale Bestimmung sich lediglich auf die neueren lateinischen Übertragungen beziehe, die in so großer Anzahl zirkulieren[2].

Wenn das Konzil der Vulgata die Authentizität zuerkannt habe, so dachte es nicht daran, deren Fehler zu approbieren, dagegen spräche ja die besorgte Mahnung, sie „möglichst verbessert zu drucken", sondern es wollte öffentlich dokumentieren, daß wir in Glaubens- und Sittensachen in ihr eine verbürgte Quelle der Wahrheit hätten[3].

An sich allerdings, so hebt Bellarmin hervor, sind die Quellen — Urtexte —, vorausgesetzt, daß sie unversehrt sind, „den Bächen, die von ihnen gespeist sind", vorzuziehen.

Später hat Bellarmin seinen Standpunkt in der „Dissertation der Vulgata" wenn auch nicht wesentlich, so doch graduell etwas anders modifiziert[4].

[1] Über seine Tätigkeit und Stellung in der Vulgatarevision vgl. die Darstellung von Amann, Die Bibel Sixtus' V. 30 74 104; hierher gehört auch die oben zitierte Publikation von Bachelet.

[2] „Sed solum ex tot latinis versionibus, quae nunc circumferuntur, unam delegerunt quam caeteris anteponerent . . . antiquam novis probatam longo usu recentibus adhuc . . ." De verbo Dei 114. [3] Ebd. 117.

[4] Hierüber sagt Bachelet: „Bellarmin va plus loin dans la Dissertation que dans les Controverses; il y complète le point qu'il avait auparavant laissé dans l'ombre, ou du moins il précise en se prononçant nettement là où il avait tout au plus insinué." Bachelet, Bellarmin et la bible Sixto-Clémentine 25. Über die Auffindung der Dissertatio Bellarmins, ihre Echtheit und Auslegung, über die Zeit ihrer Abfassung und die große Kontroverse, die sich an ihre Publikation knüpfte, vgl. die eingehende Abhandlung ebd. 13—34.

Wesentlich in demselben Sinne äußert sich Christoph von Sacrobosco, der Verteidiger Bellarmins. Besonders weist er den Vorwurf zurück, als ob das Konzil die Urtexte verworfen hätte, und zeigt zugleich, wie unberechtigt es ist, auf Grund der vorhandenen Mängel ein vernichtendes Urteil über die Vulgata überhaupt zu fällen[1].

Nikolaus Serarius'[2] Ausführungen gegen Kalvin und Chemnitz lassen sich der Hauptsache nach auf dieselben Gedanken zurückführen.

Nach ihm geht schon aus dem Wortlaut und der Form des Dekretes hervor, daß sich die Synode gegen die alten Übersetzungen neutral verhalten hat. Wenn unter den vielen andern lateinischen Übersetzungen die Wahl auf die Vulgata gefallen sei, so habe man sich dabei auf ihre in der Praxis bewährten Vorzüge gestützt.

Die ihr zuerkannte Autorität wolle die Synode nicht im absoluten Sinne verstanden wissen[3].

Marius, der in allen wesentlichen Punkten der gemäßigten Richtung sich anschließt, weist darauf hin, daß schon der Wortlaut des Dekretes gegen das Vorurteil spreche, die Väter hätten auf dem Konzil die Fehler der Vulgata approbiert. Die Empfehlung der Vulgatarevision (ut quam emendatissime) sowie die Arbeiten der Päpste in dieser Hinsicht sind nach Marius ein deutlicher Beweis dafür, daß das Konzil sich über die Mängel der Vulgata nicht hinweggetäuscht hat[4].

Jakob Bonfrère. Ausgehend von der richtigen Anschauung, die sogar von den Häretikern geteilt wird, daß mehrere Bibelübersetzungen in der kirchlichen Praxis für das Glaubensleben verhängnisvoll werden können, zeigt Bonfrère, daß diese Erwägung dem Trienter Beschlusse zu Grunde liegt.

Mit den meisten Theologen seiner Richtung sieht auch er das charakteristische Merkmal der Authentizität der Vulgata in der Garantie, in keiner Weise gegen das Glaubensgut der Offen-

[1] Im einzelnen siehe die Ausführungen in Sacrobosco, Defensio decreti Tridentini 4 ff.

[2] Über diesen Exegeten aus dem Jesuitenorden siehe KL XI 182.

[3] „Quae versioni Vulgatae a Tridentino Concilio attribuitur auctoritas, non est infinite accipienda, sed definite cum certis modificationibus." Prolegomena 117.

[4] Vgl. Comment. in univ. S. Script. 67.

barung zu verstoßen, ein Vorzug, der mit kritischen und stilistischen Mängeln wohl vereinbar ist[1].

Der Konzilshistoriker Pallavicini, der in seiner Kritik gegen Sarpi zu unserem Dekrete Stellung nimmt, führt zunächst aus, wie angemessen, ja wie notwendig es gewesen sei, sich für eine lateinische Übersetzung zu entscheiden, und wie hierbei mit Recht nur die Vulgata in Betracht kommen konnte, die ja stillschweigend durch die bisherige lange Praxis bereits approbiert sei[2].

Um die von der Synode anerkannte Übersetzung richtig zu würdigen, macht Pallavicini darauf aufmerksam, daß eine Übertragung niemals in jeder Hinsicht mit dem Original übereinstimmen könne, da zwischen verschiedenen Sprachen niemals eine vollkommene Kongruenz bestehe, insofern jede ihre Eigentümlichkeiten des Ausdruckes habe. Wohl aber könne eine Übersetzung als legitimes Abbild des Archetypus gelten, wenn zwischen beiden in sachlicher Beziehung keine Differenzen bestünden[3].

Dies letztere allein habe das Konzil im Auge gehabt, wenn es die Vulgata für allgemein verbindlich erklärte. Das schließt jedoch nicht aus, so wird betont, daß auch die Originale herangezogen werden können, wie es ja die Theologen auch nach dem Konzil immer so gehalten haben[4].

Eine eingehende Behandlung widmet Kardinal Franzelin unserem Gegenstande in seinem Traktat über die Tradition und die Schrift.

Bei seiner Untersuchung geht Franzelin von dem Begriff „authentisch“ aus. Nach ihm hat man eine authentia interna und eine authentia externa bei der Heiligen Schrift zu unterscheiden. Jene kommt den Büchern der Heiligen Schrift zu, sofern Gott ihr Urheber ist und das in ihnen Niedergelegte

[1] „Authenticam decerni Versionem nihil aliud est, quam eam cum fonte et originaria lingua convenire.“ Bonfrerius, Pent. Moysis 51. An sich gibt Bonfrère allerdings den Quellen den Vorzug. Ebd. 51. Zum ganzen vgl. ebd. 50—53.

[2] „Jam vero Ecclesia primo quidem per usum diuturnum, seu docendo, seu concionando, adhibita translatione Vulgata, coepit eam tacite comprobare.“ Hist. Conc. Trid. 600. [3] Ebd. 601.

[4] „Nonne illorum ope (Urtexte) Catholici interpretes passim utuntur? Nonne id etiam proxime post Concilii Decretum egerunt, quin et adhuc perdurante Concilio?“ Ebd. 601.

als Wort Gottes zu gelten hat; diese, sofern die Kirche als Trägerin und Hüterin der Offenbarung öffentlich erklärt, die Schrift, sei es im Original oder in einer Übersetzung, entspreche genannten Anforderungen. Demnach wäre die „authentia interna" die Voraussetzung der authentia externa[1].

Dadurch, daß das Tridentinum durch das Kanondekret den Bestand der Heiligen Schrift auf die Bücher ausdehnt, welche die Vulgata enthält („prout in veteri vulgata latina editione habentur"), so wird weiter gefolgert, hat es schon indirekt die Vulgata für authentisch erklärt, was im zweiten, in unserem Dekrete, direkt geschah[2]. Zugleich sei damit die dogmatische Tatsache der Übereinstimmung der Originale und der Vulgata dokumentiert.

Nach diesen Erwägungen kommt der Kardinal zu dem Resultate: das Dekret über den Gebrauch der heiligen Schriften sei dogmatischen Charakters[3].

Bei Erörterung der Frage, wie weit die Authentizität der Vulgata auszudehnen sei, unterscheidet Franzelin den Inhalt der Heiligen Schrift nach „revelata per se" und „revelata per accidens". Jene wurden um ihrer selbst willen geoffenbart und heben ab auf das Glaubens- und Sittenleben; diese, die sich auf historische und naturwissenschaftliche Dinge beziehen, stehen mit jenen im Zusammenhang.

Kraft des Dekretes, so sagt er, besteht in den „revelata per se" Übereinstimmung zwischen Urtext und der Vulgata; keine vollständige Übereinstimmung sei dagegen erforderlich in den andern Dingen. Der Begriff der Übereinstimmung sei aber nicht zu überspannen; es genüge, wenn ein Dogma in der Vul-

[1] Diese ganze Unterscheidung fußt auf folgendem Prinzip: „Authentia interna est ipsa auctoritas, quae inest scripto vel instrumento ex sua origine et ex conformitate cum originali authentico; authentia externa omnino generice sumpta potest dici authentia interna, quatenus manifestata est. Haec igitur, quae dicitur authentia externa, praesupponit et includit authentiam internam." Tract. de divina tradit. et script. sacra 514.

[2] Über die Motive dieser Entscheidung siehe Franzelin, Tractat. de tradit. 519—523.

[3] „Quare etiam decretum alterum sess. IV. quo explicite declaratur authentia editionis vulgatae, censendum est decretum dogmaticum, definiens scilicet factum conformitatis huius versionis et editionis cum textu originali ita, ut sub hac forma vere permanserit et habeatur in Ecclesia Dei S. Scriptura divinitas inspirata." Ebd. 523.

gata in den Originalen nicht fehle, und umgekehrt; auf die Art und Weise, wie in beiden Quellen das Dogma zum Ausdruck kommt, kommt es nicht an[1].

Franzelins Betrachtungen gipfeln in den Resultaten: die Vulgata ist der offizielle Text der Heiligen Schrift. Scheint in ihr eine Lesart nicht bewährt, dann soll sie nicht ohne weiteres verworfen, sondern womöglich durch die Originale geklärt werden. Der Vulgata ist die Authentizität nicht im Vergleich mit den Originalen, sondern im Vergleich mit den andern lateinischen Übersetzungen zuerkannt worden[2].

Außer den genannten Theologen bekennen sich andere in ziemlicher Anzahl als Anhänger der gemäßigten Auslegung unseres Dekretes, die wir unmöglich hier alle anführen können[3].

§ 19.
Rigoristische Richtung.

Neben der soeben charakterisierten Anschauung findet sich eine Reihe von Theologen, die zuviel in das Dekret hineininterpretieren und infolgedessen zu einer ganz schroffen Auslegung kommen.

Treffen wir in der ersten Periode des Trienter Konzils die gemäßigte Richtung als die vorherrschende, der auch namhafte Konziliaren anhingen, so behauptet sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts die entgegengesetzte Auffassung mit solcher Kühnheit und Selbstverständlichkeit, als ob sie allgemeine Anerkennung finden müßte.

[1] Zusammenfassend sagt Franzelin hierüber: Vi decreti Tridentini in textibus per se dogmaticis ut sunt in veteri vulgata latina editione, comparate cum Scriptura originali, non posse admitti difformitatem contradictionis, nec difformitatem diversitatis positivae in dogmate; non tamen negamus; posse adesse et in pluribus locis revera adesse in ipsis etiam dogmatibus exprimendis difformitatem modalem.“ Tract. de tradit. 532. Wie Franzelin im einzelnen dies als die Ansicht des Tridentinums nachweist, darüber vgl. ebd. 533 ff. [2] Im einzeln siehe ebd. 560—563.

[3] Zur weiteren Orientierung sei auf die bei v. Eß (Pragmatische Geschichte 424 ff) angeführten Namen verwiesen ebenso auf seine Pragmatica 16 ff. Jedoch ist eine gewisse Vorsicht im Urteil geboten, da die betreffenden Texte mehr oder minder willkürlich ausgehoben sind. Siehe ferner die Ausführungen bei Bachelet, Bellarmin et la bible Sixto-Clémentine 112; ebenso Hody 511 f. — Da die Ansicht Chemnitz' zum Teil auf das Gegenteil von den bisher gehörten Anschauungen und Auslegungen des Dekretes hinausläuft, so brauchen wir hier nicht näher auf ihn eingehen. Zur näheren Orientierung vgl. Chemnitz, Examen Conc. Trid. 54 f.

Besonders stark war sie verbreitet in Spanien, wo man, wie Jacques Thomas[1] versichert, keine andere Meinung aufkommen ließ. Namentlich trat, wie Höpfl sagt, die Universität Salamanca für die absolute Autorität der Vulgata ein. Man befehdete sich gegenseitig in einer Art und Weise, die mehr auf leidenschaftliche Vorurteile als auf aufrichtige Liebe zur Wahrheit schließen läßt[2].

Wesentlich zur Klärung der Geister trug zuerst die Konzilsgeschichte Pallavicinis bei, sofern sie eine Beurteilung der lang genährten Streitfrage auf Grund von Tatsachen ermöglichte und die Argumenta „a priori", auf die sich zumeist die schroffen Erklärer stützten, in das rechte Licht rückte.

So trat nach und nach ein solcher Umschwung ein, daß man im 18. Jahrhundert erkannte, wie wenig man der guten Sache gedient, daß man in ängstlicher Engherzigkeit die Tragweite der konziliaren Bestimmungen überspannt hatte. Treffend hat Fabricy[3] den ungesunden Eifer dieser Theologen mit dem Schicksal jenes verglichen, der mit eigener Hand den Ast durchsägt, auf den er sich geflüchtet hat.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen seien im folgenden einzelne Vertreter der strengen Auslegung angeführt.

Wir beginnen mit Carafa, dem ersten Präfekten der Konzilskongregation.

Mit Berufung auf die Stelle „cum omnibus partibus" des Kanondekretes und das entsprechende Gutachten der Kongregation behauptet er, wer auch nur einen Satzbau, ein Satzglied oder eine Silbe an der Vulgata ändere, sei strafbar. Daher verurteilt er auch ganz und gar die Anschauung, die Vega in dieser Hinsicht äußert[4].

Die Vulgata repräsentiert nach Carafa allein den heiligen und authentischen Text. Da er die Septuaginta und das Hebräische nur als abgeleitete Texte ansieht, so sind sie bei schwie-

[1] „En Espagne on ne tolérait guère une autre opinion." Mélanges d'histoire 323.

[2] Siehe ebd. 323, sowie die einschlägigen Ausführungen von Mariana in seiner Praef. zur Dissert. pro ed. Vulg.

[3] Migne XXVII 741 754.

[4] „Propter huiusmodi verba S. C. C. censuit incurri in poenas vel si solo periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba, iotave unum quod repugnat vulgatae editioni immutatur." Vat. lat. 6326, abgedruckt in Batiffol, La Vaticane 73. — Über die Auffassung Vegas vgl. oben S. 98. Nach Höpfl (Beiträge 38 Anm. 4) wäre jedoch Carafas Ansicht nicht so streng zu fassen.

rigen Stellen nicht als berufene Textzeugen zu konsultieren, sondern sie können nur eine gewisse Orientierung für das richtige Verständnis der Vulgata bilden[1].

Die Fehlerhaftigkeit der Vulgata bestreitet Carafa nicht direkt, das Urteil hierüber erkennt er aber nur dem Apostolischen Stuhle zu.

Bañez, der eine endgültige Entscheidung von seiten des Heiligen Stuhles in der Kontroverse über das Ansehen der Vulgata für erwünscht hält, zeigt gegen die Übersetzung des hl. Hieronymus große Verehrung, weil sie unter dem Einflusse des Heiligen Geistes angelegt und von der Kirche für authentisch erklärt sei. Zwar schätzt er dieses Prärogativ nicht so ein, als ob es die vollständige Garantie für einen ganz einwandfreien Text biete, aber wenigstens will es ihm zu verwegen erscheinen, aus eigener Machtvollkommenheit Korrekturen an der Vulgata vorzunehmen. Auch jene Stellen sind nicht ausgeschlossen, die eine nicht vollständig verbürgte Lesart bieten[2].

Basilius Pontius, der Kanzler der Universität Salamanca, verteidigt zu seiner Zeit die schroffe Richtung als die „sententia communis“[3].

Johann von St Thomas, der über dreißig Jahre Professor zu Alcala war, hält die Vulgata in jeder Beziehung für unanfechtbar. Nachdem sich einmal das Konzil, so schließt er, über ihre Authentizität ausgesprochen, hat sie als autoritativ zu gelten, nicht bloß da, wo offenkundig eine Glaubens- oder Sittenwahrheit gelehrt werden will, sondern sogar in Bezug auf jeden einzelnen Buchstaben[4].

[1] „Huiusmodi versionibus tamquam elucidationibus vulgatae editionis, ad intelligendam Sacram scripturam, non autem tamquam sacro textu utantur.“ So lautet die dritte Regel des Index unter Paul IV. (Vat. lat. 6323). Vgl. Batiffol, La Vaticane 75 sowie Jacques Thomas, Mélanges 31.

[2] „Temerarium esse, velle propria auctoritate atque privata Editionem Vulg corrigere, non solum in locis, in quibus Interpretis inadvertentia aliquis error esse putatur, sed etiam in locis, in quibus scriptorum Latinae Edit. vitio erratum esse creditur, dummodo ii sunt antiqui, qui in Ecclesia communiter ita leguntur.“ Bei Hody 523.

[3] Estque communis nostro saeculo sententia: Quaestiones expositivae qu. 3, cap. 2; bei Jacques Thomas a. a. O. 321.

[4] Vgl. ebd. 321 Anm. 1. Mit Recht ist dort auch hervorgehoben, daß diese kühne Behauptung höchstens für Spanien zutreffend ist.

Diese Ansicht, so hebt er hervor, sei seit dem Trienter Konzil zur herrschenden geworden.

Nach Gregor von Valentia darf seit dem Konzil kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß die Vulgata das vollkommene Abbild der Urtexte ist. Das will nach seiner Auffassung der Ausdruck authentisch besagen. Da das Dekret die Umgehung — reicere — der Vulgata ausdrücklich verboten habe, sei die Authentizität und damit die Konformität zwischen den Originalen und der Vulgata auf alle Teile restlos auszudehnen[1].

In der Überschätzung der Vortrefflichkeit der Vulgata versteigt er sich sogar zu der Behauptung, die Urschriften seien nötigenfalls nach der Vulgata zu korrigieren.

Joh. Pineda, der sich auf eine angebliche Entscheidung der Konzilskongregation stützt, erkennt der durch das Tridentinum autoritativ gewordenen Übersetzung nicht bloß Korrektheit im allgemeinen zu, sondern dehnt sie auf die einzelnen Satzglieder und Silben, „in singulis membris atque particulis", aus[2].

Fast dieselben Gedanken spricht Ludwig von Tena aus. Wenn auch die Urschriften, so sagt er, unverderbt sind, so kommt ihnen doch nicht so viel Autorität zu als der Vulgata. Jenen kommt die Authentizität nur „fide humana" zu, dieser kraft der konziliaren Erklärung „fide divina". Hält er auch die Übersetzung des hl. Hieronymus in den kleinsten Teilen für infallibel, so will er doch die Originale nicht hintangesetzt wissen, weil sie bei Erklärung der Vulgata wichtige Dienste leisten können[3].

Jodocus Arovius, der im Anschluß an die Konzilsentscheidung zu unserer Frage Stellung nimmt, hält nach dem Konzil ein Rekurrieren auf die Urtexte für hinfällig, obwohl durch das Dekret ihre Stellung keine andere geworden sei.

In der Kontroverse über Fehlerlosigkeit der Vulgata, stellt er sich auf die Seite derer, die ihr nicht nur dogmatische In-

[1] Daher macht er folgende Schlußfolgerung: „In omnibus igitur locis eam (vulgatam) habere voluit pro authentica." Vgl. Analysis fidei cathol. 347.

[2] Vgl. De rebus Salomonis lib. 4, sect. 2; auf die vermeintliche Kongregationsentscheidung kommen wir weiter unten zu sprechen.

[3] Vgl. dazu Hody 541 542; ebenso v. Eß, Geschichte der Vulgata 401 Anm. 1.

tegrität zusprechen, sondern sie an allen Stellen für einwandfrei halten[1].

Jak. Gordonus, welcher den Urtexten kein großes Vertrauen schenkt, tritt wenigstens indirekt für die volle Zuverlässigkeit der Vulgata ein, indem nach seiner Meinung die Verbesserung der Vulgata auf Grund der Originale unzulässig erscheint. Hierin wird er durch zwei Gründe bestärkt: einmal habe sich die Kirche über die Autorität der Urtexte nicht geäußert wie über die Vulgata, sodann wiesen jene an manchen Stellen offensichtliche Fehler auf, wogegen diese eine ganz korrekte Lesart biete[2].

Ferdinand von Escalante hält die hieronymianische Übersetzung für so getreu, daß selbst jede Partikel den Charakter einer inspirierten Schrift hat und somit besonders da, wo dogmatische Stellen in Betracht kommen, von einer Verbesserung nach hebräischen oder griechischen Exemplaren keine Rede sein könne[3].

Noch andere Theologen könnten wir hier namhaft machen, da sie aber zum größten Teil keinen neuen Gesichtspunkt für unsere Frage bieten, brauchen wir nicht näher auf sie einzugehen[4].

Befremdend muß es erscheinen, daß diese rigoristische Ansicht über die Bedeutung des Trienter Dekretes so viele Vertreter fand, und daß der Begriff „Authentizität" eine solche Überspannung erfuhr, die, wollte man daraus die letzten Konsequenzen ziehen, nur in Unheil und Verwirrung ausarten mußte.

Woher dieses teilweise kritiklose Urteil? Manche der angeführten Theologen beriefen sich auf eine Erklärung der Trienter Konzilskongregation vom Jahre 1576, die in vielen Kreisen falsch gewertet wurde[5].

[1] „Mihi tamen verius videtur esse eorum sententia, qui opinantur, vulgatam editionem latinam, non solum in rebus fidei et morum omni errore cavere, sed in . . . quoque omnibus". Arovius, Institutiones morales 639.

[2] Vgl. Gordonus, Controvers. 13. Besonders nachdrücklich hebt er die Vulgata gegenüber den Originalen ebd. cap. 15, p. 55 hervor.

[3] Vgl. darüber die Auszüge bei Hody 529.

[4] Andere Vertreter der rigoristischen Richtung gibt Bianchini in großer Zahl an in Vindiciae Vulg., Praefatio XXIX ff. Vgl. dazu auch die Charakteristik beider Richtungen von Bellarmin: Batiffol, La Vaticane 31.

[5] Infolge der Wirren, welche die rigoristische Ansicht hervorrief, wandte man sich verschiedenerseits nach Rom, um eine authentische Er-

Zu diesem äußeren Grunde kommt die zu gebundene Auffassung des Dekretes selbst. Wenn das Dekret allgemein betont, man dürfe unter keinem Vorwande von der Vulgata abgehen, so glaubte man konsequent schließen zu müssen, daß bis in das Einzelne hinein zwischen den Urschriften und der Vulgata Übereinstimmung herrsche.

Auch der Zusammenhang mit dem ersten, dem Kanondekrete, wo die Annahme der Vulgata in allen ihren Teilen, „cum omnibus suis partibus", zur strengen Pflicht gemacht ist, schien vielen auf den letzten Buchstaben ausgedehnt werden zu müssen, und somit die strenge Auffassung zu rechtfertigen [1].

Bei manchen Theologen — und das gilt besonders von Spanien — war die rigoristische Erklärung nicht so sehr Sache persönlicher Überzeugung, als ängstliche Rücksicht auf die vorherrschende Meinung. Man schloß sich einer Doktrin an, die, wie Mariana sagt, wenig Gefährliches an sich hatte, dabei aber auch für die Wahrheit nicht sonderlich besorgt war [2].

§ 20.

Wirkliche Bedeutung.

Nachdem wir schon in den zwei vorausgehenden Paragraphen manche Punkte gestreift haben, die in den Gesichtskreis unserer jetzigen Untersuchung fallen, soll im folgenden, wenigstens in dem Umfange von der Tragweite des Dekretes gehandelt werden, als es für den einheitlichen Abschluß der Gesamtbetrachtung notwendig erscheint.

klärung des vielumstrittenen Dekretes zu erwirken. Die Folge war, daß die Konzilskongregation am 17. Januar 1576 eine Entscheidung gab, die zu Gunsten der rigoristischen Ansicht gedeutet wurde. Sie erschien 1608 erstmals zu Frankfurt a. M. im Drucke. Da ihr Wortlaut die Verurteilung der gemäßigten Richtung zu bedeuten schien, betrachteten sie manche Theologen als eine protestantische Fiktion (Jacques Thomas, Mélanges 303). An ihrer Echtheit ist jedoch nicht zu zweifeln; gleichwohl ist sie mit einer objektiven und sachlichen Deutung des Dekretes wohl vereinbar, wenn man sich die Befugnisse der Kongregation bezüglich der Erklärung der Tridentiner Dekrete vergegenwärtigt. — Darüber vgl. näher Höpfl, Beiträge 35—40. Daselbst findet sich auch der Wortlaut genannter Entscheidung.

[1] Cornely, Intr. I 451.

[2] „Plerique inhaerentes persuasioni vulgari libenter in opinione illa perstabant, iis placitis ferventes, in quibus minus periculi esset, haud magna veritatis cura." Mariana, Pro Vulg. 1. Migne I 589.

Die Hauptfrage, die bisher die Exegeten und Dogmatiker beschäftigte und die nicht immer die gleiche Lösung gefunden, geht dahin: Ist das Dekret dogmatischer oder disziplinärer Natur?

Der sicherste und naturgemäße Weg, der uns den genuinen Sinn des konziliaren Beschlusses ermöglicht, hat seinen Ausgang zu nehmen von dem Grunde und der Veranlassung des Dekretes. Man muß vor allem, wie auch Kaulen[1] schon betont, auf jene Verhandlungen zurückgreifen, die der vierten Sitzung vorausgehen und ihren Abschluß in der Promulgation des Kanondekretes und unseres Dekretes finden.

Aus jenen Diskussionen geht deutlich hervor, daß sich das Konzil mit zwei verschiedenartigen Gegenständen beschäftigt, mit solchen, die sich auf das Glaubensleben, und solchen, die sich auf die Praxis beziehen; d. h. mit dogmatischen und disziplinären Fragen.

Diese Unterscheidung hat der Kardinal Cervino ganz evident hervorgehoben, wenn er am 1. März in seiner „classis" mit Genugtuung konstatiert, daß die Konziliaren schon einen so beträchtlichen Teil der einen Arbeit geleistet hätten, und daß man nun auch dem andern, der Reform, seine Sorgfalt zuwenden müsse[2].

Schon aus dieser Erwägung folgt mit Sicherheit, daß die beiden Dekrete, die am 8. April publiziert wurden und die nichts anderes als die spruchreife Entwicklung der vorausgehenden diskutierten Materien darstellen, verschiedenen Charakters sein müssen. Mit andern Worten: das Dekret über den Bestand der Heiligen Schrift hat dogmatische, das Dekret über den Gebrauch der Heiligen Schrift disziplinäre Bedeutung[3].

In dieser Auffassung werden wir durch einen näheren Einblick und durch einen Vergleich der beiden amtlichen Schriftstücke selbst bestärkt. Darum hat Kaulen[4] mit Recht darauf hingewiesen, daß die Beurteilung des Inhaltes beider Dekrete vor allem von diesen selbst motiviert sein muß.

[1] Geschichte der Vulgata 388.

[2] Vgl. Conc. Trid. I 500. Die Arbeit, die der Legat im Auge hat, sind die Verhandlungen über die Schrift- und Traditionsfrage. Die Reform, die eingeleitet werden soll, besteht in Abstellung der abusus, über die wir uns an gegebenem Ort verbreiteten.

[3] Dazu vgl. Bonaccorsi, Questioni bibliche 27 ff. [4] A. a. O. 383.

Danach hat die Kirche durch ihre erste Bestimmung feierlich dokumentiert, daß die Heilige Schrift in dem Umfang, wie das Kanondekret besagt, und die Tradition als die beiden pflichtmäßigen, unumgänglichen Glaubensquellen zu gelten haben. Diese Maßnahmen heben auf Verhältnisse ab, die nicht etwa ein Produkt der Entwicklung, sondern Gegenstand des Glaubens sind, und darum ist das Kanondekret dogmatischer Natur.

Anders liegt der Fall bei der zweiten Bestimmung. Hier spricht das Tridentinum von der Vulgata nicht als Glaubensquelle schlechthin, sondern als einer bestimmten „Form des Bibelwortes", die als Resultat menschlicher Tätigkeit der Wandelbarkeit fähig und darum, wie Kaulen bemerkt, der disziplinären Aufsicht der Kirche unterstellt ist[1]. In welchem Sinne sie in vorliegendem Falle den Bedürfnissen der Zeit Rechnung getragen hat, ist weiter unten zu erörtern.

Die oben ausgesprochene Auffassung über die Tragweite unseres Dekretes wird endlich auch durch die Fassung des Dekretes verbürgt.

Während das erste, das den Kanon zum Inhalte hat, mit dem Hinweise schließt, die Väter wollten die dort niedergelegten Beschlüsse als die dogmatischen Voraussetzungen für ihre künftigen Entscheidungen sanktionieren[2], geht aus dem Eingang der zweiten Bestimmung deutlich hervor, daß die Kirche hier nur den praktischen Nutzen im Auge hat, den sie sich von der Vulgata verspricht: „Insuper eadem sacrosancta synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat."

Hätte sich ferner das Konzil bei seinen Verfügungen nicht von diesem rein praktischen Interesse leiten lassen, dann könnte es auch die Zuwiderhandelnden nicht mit disziplinären Strafen

[1] Ebd. 388. Kurz und treffend hat er daselbst beide Dekrete dahin charakterisiert: Das erste hat den Inhalt der biblischen Offenbarung zum Gegenstand, das zweite die Form derselben.

[2] Die Stelle lautet: „Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus post iactum fidei confessionis fundamentum sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in ecclesia moribus sit usura." Conc. Trid. V 91.

bedrohen, wie es tatsächlich geschieht: qui contravenerint, per ordinarios declarentur et poenis a iure statutis puniantur"; dann müßte es wie bei allen dogmatischen Verstößen das Anathem in Aussicht stellen[1].

Hätten Franzelin und alle, die seine Ansicht teilen, diese Umstände in Erwägung gezogen, so hätten sie schwerlich dem Dekrete dogmatischen Charakter zugesprochen[2].

Wie bereits kurz angedeutet, wollte das Tridentinum einem längst gefühlten Bedürfnisse der Zeit entgegenkommen, wenn es die Vulgata für authentisch erklärte. Inwiefern der den Vätern vorschwebende Zweck erreicht wird, ist am besten aus der Bedeutung und Tragweite der Authentizitätsfrage ersichtlich. Es fragt sich daher, was der Ausdruck authentisch besagen will.

Abgesehen von den verschiedenen Bedeutungen, die das Wort „authentisch" annehmen kann, kommt es in der strengen Sprache des Juristen, auf Schriftstücke angewandt, nur solchen Geistesprodukten zu, die als eigentliche Originale bezeichnet werden müssen, im Gegensatze zu einer Kopie oder einer Übersetzung[3]. In einem weiteren Sinn kann ein jedes Aktenstück als authentisch bezeichnet werden, sofern es gleiche Rechtskraft besitzt wie das Original und dieses darum nötigenfalls ersetzen kann. Daher auch die klassische Definition von Julian: „Authenticum est scriptum aliquod, quod ex se fidem facit in iudicio et supremae auctoritatis, ut a nullo reiici vel in quaestionem revocari debeat."[4]

Interpretieren wir nach diesen grundlegenden Begriffen die Bestimmung, die das Konzil über die Vulgata getroffen hat, so will offenbar die ihr zuerkannte Authentizität nichts anderes besagen, als daß vor allen andern damals bestehenden lateinischen Versionen allein die Vulgata „in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus" Rechtskraft haben soll.

[1] Kaulen 388.

[2] Zu seiner Auffassung kam Franzelin infolge seiner seltsamen Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Authentizität, von der wir schon S. 104 sprachen, eine Distinktion, die nicht wenig Unklarheiten und Verwirrung in die ganze Frage hineinbringen kann. Darüber siehe Bonaccorsi, Questioni 22—26. Zur ganzen Frage vgl. die klaren Ausführungen bei Höpfl, Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata 19ff.

[3] Vgl. hierzu Kaulen 398; ebenso auch den Thesaurus linguae latinae.

[4] Siehe Bonaccorsi a. a. O. 31.

Mit Recht sagt darum Lagrange, daß manche Modernen dem Tridentinum nicht vollauf gerecht werden, die der Ansicht sind, die Vulgata sei lediglich zum offiziellen Text erklärt worden. Das erschöpft den Begriff „authentisch" nicht restlos[1].

Die nächstliegende Frage ist die: Auf welchen Entscheidungsgrund hin haben die Väter die „editio vulgata" vor allen andern lateinischen Übersetzungen in dieser Weise ausgezeichnet? Hierbei kam nicht die in allen Teilen gesicherte Konformität mit den Originalen, dem hebräischen und dem griechischen Texte, in Betracht; denn selbst diese Übereinstimmung vorausgesetzt, muß auch die beste Textkritik an solchen Stellen versagen, deren Lesart im Original nicht absolut gesichert erscheint. Darum mußte sich die Kirche bei ihrer Entscheidung auf ein zuverlässigeres Kriterium stützen und dieses suchte und fand sie in ihrer bisherigen Praxis. Seit langer Zeit wurde im Schoße der Kirche die Vulgata im Gegensatz zu den andern zahlreichen lateinischen Übersetzungen als unveräußerlicher Ausdruck der Offenbarung verehrt und in dogmatischer Hinsicht für maßgebend im religiös-kirchlichen Leben erachtet.

Darauf hebt das Tridentinum ab mit den Worten „quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est" und will offenbar hiermit, da man mit der alten Tradition brechen will, an die seit alters bestehende Gewohnheit erinnern und sie feierlich sanktionieren[2] (statuit et declarat).

Daraus ersehen wir, daß die Auffassung des Begriffes „authentisch" von seiten der „gemäßigten Richtung" die Sache nicht in allweg deckt, sondern etwas schief ist. Nach ihnen soll die Authentizität vorwiegend die dogmatische Unanfechtbarkeit der Vulgata bedeuten. Sie scheinen zu wenig zu berücksichtigen, daß die Maßnahmen des Konzils in erster Linie gegen die Vielheit der damals existierenden Versionen gerichtet war. Daß die Übersetzung, welche für offiziell erklärt werden sollte, in dogmatischer Hinsicht korrekt sein müsse, galt den Vätern

[1] Quelques modernes concluent rondement, que la Vulgate a donc été simplement déclarée officielle. Nous croyons avec le Père Bonaccorsi, que le texte dit quelque chose de plus. Lagrange, Revue biblique 104. Vgl. auch Bonaccorsi a. a. O. 33.

[2] In dieser Hinsicht sagt Cornely von der Vulgata: „A Protestantibus enim aperte reiciebatur, a nonnullis catholicis negligebatur et arbitrio modo mutabatur." Intr. I 440. Dazu vgl. Kaulen 405 ff.

als selbstverständlich. Sie wollten lediglich, wie die betreffenden Verhandlungen deutlich zeigen, den Mißbräuchen im Übersetzungswesen steuern und nur einer unter den vielen, nämlich der Vulgata, Rechtskraft zusprechen.

Dieses Moment scheint eine Reihe von Theologen bei Erklärung des Begriffes authentisch nicht genügend beachtet zu haben.

Es erhebt sich die weitere Frage: Welche Stellung nimmt das Dekret gegenüber den Urtexten und den alten Übersetzungen ein? Vor allem ist zu betonen, daß das Konzil diese Texte in keiner Weise verwerfen will.

Dafür sprechen zunächst die Umstände, aus denen das Dekret herausgewachsen ist. Gegen die Urschriften Stellung zu nehmen, dafür lag gar kein Grund vor. Wie wiederum die Debatten, die der Publikation des Dekretes vorausgingen, zeigen, kamen lediglich die lateinischen Übersetzungen in Frage, die teilweise die Vulgata ersetzen wollten. Soweit von den Urtexten und der Septuaginta die Rede war, fielen zumeist nur Worte der Anerkennung[1].

Daß das Dekret keine Verurteilung der Originale bedeutet, folgt auch aus seinem Wortlaut selbst. Da dort die Urschriften keine Erwähnung finden, will die Kirche ihr bisheriges Ansehen in keiner Weise schmälern[2].

Somit haben der hebräische und griechische Text ihren selbständigen Wert wie bisher, und das textkritische, vergleichende Studium zwischen diesen und der Vulgata ist durchaus nicht untersagt. Nach wie vor, so haben die Konziliaren selbst zu verstehen gegeben, kann das Hebräische und Griechische herangezogen werden, besonders dann, wenn manche Stelle in der Vulgata dadurch geklärt und verständlicher erscheint.

Diese Auffassung wird darum auch von einer ganzen Reihe namhafter Theologen vertreten, wie wir bereits weiter oben sahen[3], und diese Gewährsmänner sind um so höher einzu-

[1] Vgl. dazu Cornely, Intr. I 443.

[2] Auch hier gilt der Grundsatz: „Lex latens non est explicanda, quam eius verba vel postulant, vel permittunt, nec ad illa, quorum mentio nec explicita nec implicita fit, extendi potest.“ Ebd. I 443.

[3] Vgl. unsere Ausführungen S. 99 ff. Ebenso siehe Cornely a. a. O. I 444 445. Zu Gunsten dieser Ansicht spricht namentlich auch der Vorschlag des Kardinals Pole, der nicht nur eine lateinische, sondern auch eine hebräische und griechische Ausgabe approbiert wissen wollte. Vgl. darüber ebd. 444.

schätzen, als viele der Konzilsperiode angehörten oder dem Konzile sogar selbst anwohnten und darum mit seiner Intention wohl vertraut waren. Praktisch wurde sodann dieser Standpunkt von allen denen vertreten, die um die beschlossene Vulgatarevision bemüht waren.

In diesem Zusammenhange wäre noch zu erörtern, welche Bedeutung die Authentizität für die Textgestalt der Vulgata hat.

Eine vollständige Unkenntnis oder ein Mißverständnis des Begriffes „authentisch" ist es, wenn die rigoristische Richtung die Vulgata in jeder Hinsicht als fehlerlos betrachtete, ja teilweise sich zu der Behauptung verstieg, die Originale seien nach der Vulgata zu korrigieren[1]. Dagegen sprechen schon die allgemein anerkannten, kritischen und stilistischen Mängel der approbierten Übersetzung, sowie die allgemeine Überzeugung von der Notwendigkeit der Vulgatarevision.

Wie hat man sich endlich das Verhältnis zwischen dem Autograph und dem Vulgatatext zu denken? Daß der durch das Konzil für rechtsgültig erklärte Text wenigstens in solchen Sachen Übereinstimmung aufweisen muß, die zur Substanz des geschriebenen Gotteswortes gehören, d. h. in Sachen des Glaubens und der Sitte, braucht nicht näher erörtert zu werden. Hier handelt es sich darum, ob die einzelnen dogmatischen Stellen zufolge des Dekretes auf die vollkommenste Weise übereinstimmen mit dem Original.

Hierauf darf die Behauptung aufgestellt werden, daß das Tridentinum jedenfalls keine modale Konformität konstatieren wollte, d. h. eine solche in der Ausdrucksweise. Somit kann dasselbe Dogma in der Vulgata lichtvoller und deutlicher ausgesprochen sein als in der Urschrift und umgekehrt[2].

Ebenso kann es nicht zweifelhaft sein, daß solche dogmatische Stellen, die vorher schon nicht ganz kritisch gesichert waren, durch das Dekret nicht mehr Zuverlässigkeit erhielten wie ehedem.

Zu diesem Schlusse berechtigt der Wortlaut und die Geschichte des Dekretes, insofern nirgends auf die gegenteilige

[1] Siehe die hierher gehörigen Ausführungen im III. Teil S. 107 ff.

[2] Näheres hierzu mit entsprechenden Beispielen siehe Cornely a. a. O. I 455 456.

Meinung abgehoben ist. Cornely folgert dieses sogar direkt aus ersterem[1].

Mit dem Begriffe authentisch ist es ferner wohl vereinbar, wenn irgend ein Text, der einst in den Originalen sich fand, sich in der Vulgata nicht findet. Denn auch die altlateinische und die alexandrinische Übersetzung, die in der Kirche Geltung hatten, enthielten nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus nicht alle dogmatischen Stellen, besonders was die messianischen Weissagungen angeht[2].

Unsere Darlegungen können wir zum Schlusse in folgende Hauptsätze zusammenfassen:

In dogmatischer Hinsicht ist die Vulgata die genuine Quelle der geschriebenen Offenbarung, die darum im öffentlichen und kirchlichen Leben allein als rechtskräftig gilt.

Die Urtexte und alten Übersetzungen haben durch das Dekret keine Einschränkung ihrer Bedeutung erfahren. Der private und wissenschaftliche Gebrauch ist nicht untersagt, kann vielmehr zum Verständnisse der Vulgata beitragen[3].

[1] Seine Ausführungen siehe Intr. I 457.

[2] Vgl. die Ausführungen ebd. I 458.

[3] Vgl. zum Ganzen die scharfen Ausführungen von Bonaccorsi, Questioni 53—74; Kaulen, Geschichte der Vulgata 400—420; ebenso die scharfsinnige Behandlung der gesamten Frage bei Höpfl, Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata 19—43.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Freiburger Theologische Studien. Unter Mitwirkung der Professoren der Theologischen Fakultät herausgegeben von Dr **Gottfried Hoberg** und Dr **Georg Pfeilschifter.** gr. 8°

Die Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge.

1. Heft: **Schulte, Joh. Chrysostomus,** O. M. Cap., P. **Martin von Cochem 1634—1712.** Sein Leben und seine Schriften nach den Quellen dargestellt. (XVI u. 208 S.) *M* 3.—; geb. in Leinw. *M* 3.60
2. Heft: **Krebs,** Dr **Engelbert, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert.** Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: **Poimandres und Johannes.** Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien. (XX u. 184 S.) *M* 4.—
3. Heft: **Allgeier,** Dr **Arthur, Über Doppelberichte in der Genesis.** Eine kritische Untersuchung und eine prinzipielle Prüfung. (XVI u. 144 S.) *M* 3.—
4. Heft: **Stockums,** Dr **Wilhelm, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik.** Eine ethisch-geschichtliche Untersuchung. (XII u. 166 S.) *M* 3.—
5. Heft: **Hild,** Dr **Joseph, Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus.** Mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der Sorbonne zum Jansenismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus und der Sorbonne. (XX u. 188 S.) *M* 3.60
6. Heft: **Schumacher,** Dr **Heinrich, Die Selbstoffenbarung Jesu** bei Mat 11, 27 (Luk 10, 22). Eine kritisch-exegetische Untersuchung. (XVIII u. 226 S.) *M* 5.—
7. Heft: **Kurtscheid, Bertrand,** O. F. M., **Das Beichtsiegel** in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. (XVI u. 188 S.) *M* 4.—
8. Heft: **Kalt,** Dr **Edmund, Samson.** Eine Untersuchung des historischen Charakters von Richt XIII—XVI. (XVI u. 102 S.) *M* 2.40
9. Heft: **Baumeister,** Dr **Ansgar, Die Ethik des Pastor Hermae.** (XIV u. 146 S.) *M* 3.—
10. Heft: **Amann,** Dr **Fridolin, Die Vulgata Sixtina von 1590.** Eine quellenmäßige Darstellung ihrer Geschichte mit neuem Quellenmaterial aus dem venezianischen Staatsarchiv. (XX u. 160 S.) *M* 3.20
11. Heft: **Fritz,** Dr **Johannes, Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten.** (XVI u. 114 S.) *M* 2.60
12. Heft: **Stiegele,** Dr **Paul, Der Agennesiebegriff** in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie. (XIV u. 144 S.) *M* 3.—
13. Heft: **Hörle,** Dr **Georg Heinrich, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien.** Geistliche Bildungsideale und Bildungseinrichtungen vom 6. bis zum 9. Jahrhundert. (XII u. 88 S.) *M* 2.—
14. Heft: **Rackl,** Dr **Michael, Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien.** Nebst einer Voruntersuchung: **Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter.** (XXXII u. 418 S.) *M* 8.—
15. Heft: **Maichle,** Dr **Albert, Das Dekret „De editione et usu sacrorum librorum".** Seine Entstehung und Erklärung. (XVI u. 118 S.) M. 2,60

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

Register forhlt

BT
10
F7
v.15
LC Coll.

Maichle, Albert
Das Dekret "De editione et usu sacrorum librorum"

BT
10
F7
v.15

LC Coll.

GTU Library
G
BT10 .F7 v.15
Maichle, Albert/Das Dekret "De editione
3 2400 00014 1303

FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

FÜNFZEHNTES HEFT

DAS DEKRET „DE EDITIONE ET USU SACRORUM LIBRORUM"

FREIBURG IM BREISGAU. 1914
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN,
LONDON UND ST LOUIS, MO.